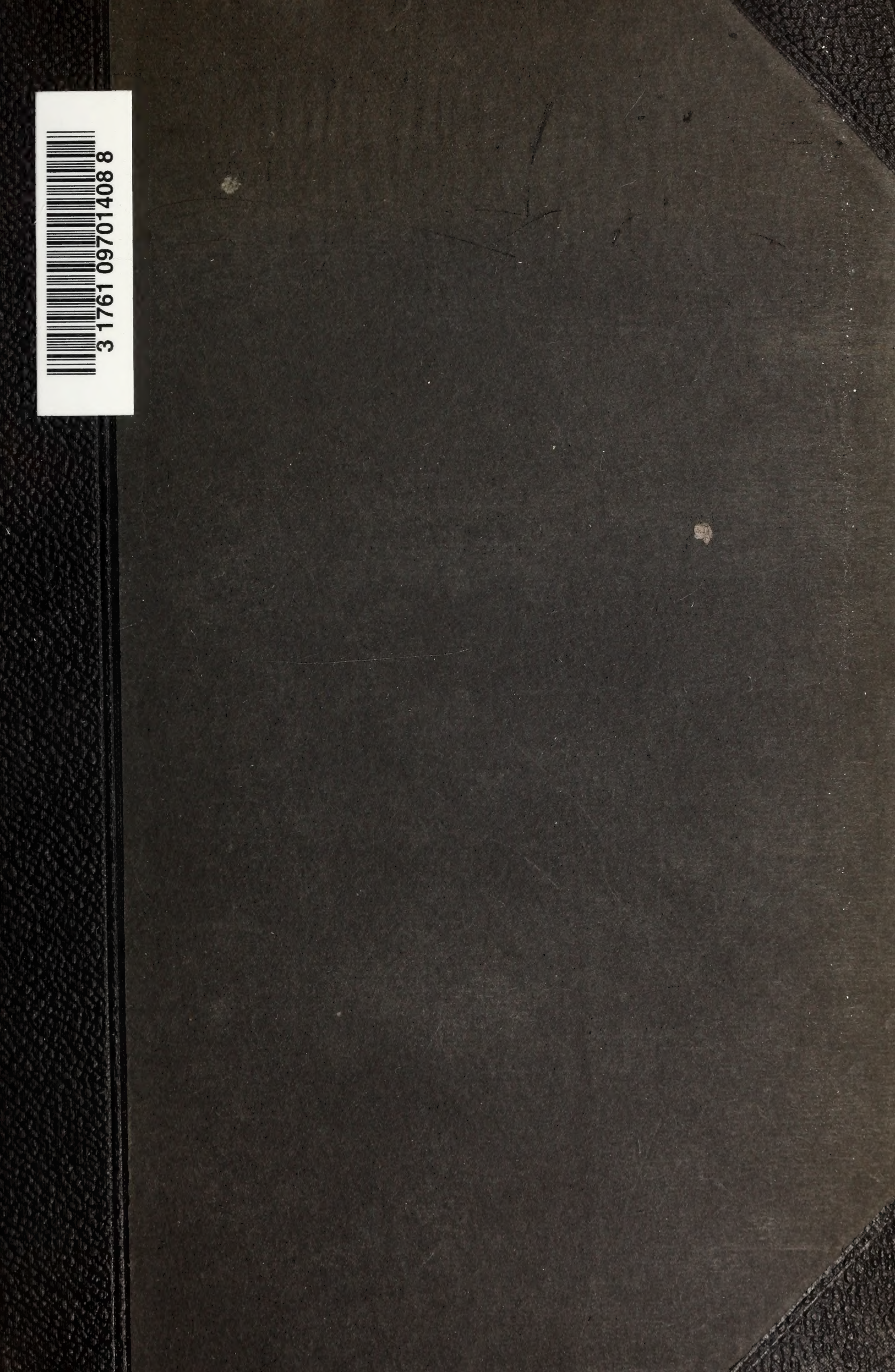






VOM LEBENSWEGE



VOM LEBENSWEGE

GESAMMELTE VORTRÄGE UND AUFSÄTZE

VON

FRIEDRICH JODL

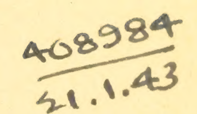
(1848 - 1914)

IN ZWEI BÄNDEN

HERAUSGEGEBEN VON WILHELM BÖRNER

ZWEITER BAND





STUTTGART UND BERLIN 1917
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER

Inhalt des zweiten Bandes

IV. Zur religiösen Frage

Seite

V. Bildungs- und Schulfragen

VI. Über Kunst und Literatur

VII. Verschiedenes



III

Zur Ethik

Über den Begriff des sittlichen Fortschritts

(1891)

Der Mensch ist ein historisches Wesen. Es mag Augenblicke geben, in welchen er die Vergangenheit seines Geschlechts wie eine drückende Last empfindet, die ihn niederzieht. Denn diese Vergangenheit verkörpert sich bei ihm nicht wie bei anderen Lebewesen unbewußt in seiner Organisation; sie drängt sich in sein Bewußtsein, es ausweitend und vertiefend, aber wie oft auch verwirrend. Die Kraft und Frische des unmittelbaren Wollens verliert, was das vergleichende Urteil an Unbefangenheit und Sicherheit gewinnt. Indessen dies ist nicht der Ort, um das von Friedrich Nietzsche behandelte Thema „Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" weiterzuspinnen. Wie man darüber denken mag: es scheint mir unzweifelhaft, daß selbst die tatkräftigst gesinnten Geister und die radikalsten Theorien unserer Zeit bis zu einem gewissen Grade wenigstens die historische Betrachtungsweise nicht entbehren mögen. Und es liegt hierin vielleicht eines der wichtigsten Merkmale, welches die Fortschrittsbewegung am Schlusse unseres Jahrhunderts von derjenigen am Schlusse des vorigen Jahrhunderts unterscheidet. Diese letztere war in ihrem innersten Wesen ungeschichtlich, ja geschichtsfeindlich; für uns ist die unermeßliche Arbeit, welche das 19. Jahrhundert der Erforschung der Vergangenheit gewidmet hat, nicht vergeblich gewesen. Und so findet vielleicht die kommende Zeit auch den Weg zu dem, was für alle vergangenen Jahrhunderte nur ein schöner Traum oder ein Gemeinplatz der Schulen gewesen war: Die Vergangenheit als lehrreiches Vorbild für die Zukunft, auf daß auch von der Geschichte gelte, was einst Bacon und Hobbes der Wissenschaft überhaupt als Ziel gesetzt hatten: „The end of knowledge is power".

Diese Gedanken mögen es rechtfertigen, wenn an der Spitze eines literarischen Unternehmens, welches sich seiner innersten Tendenz nach nicht ausschließlich in den Dienst wissenschaftlicher Kontemplation gestellt hat, sondern am praktischen Aufbau der Zukunft mitarbeiten will, eine historische Betrachtung erscheint. Es ist notwendig, in dem weiten Ozeane menschlichen Lebens sich zu vergewissern, an welchem Punkte man sich eigentlich befindet. Was war, gibt oft deutliche Fingerzeige für das, was werden kann und werden soll. Und manche Zweifel an der Berechtigung und Ausführbarkeit dessen, was den Gründern dieser Zeitschrift als Ziel vorschwebt — Zweifel, die durch eine hergebrachte und unzulängliche Auffassung der Vergangenheit immer wieder geweckt werden —, dürften sich bei schärferer Prüfung leicht zerstreuen lassen. Ich will versuchen, einige solcher Zweifel, die mir am häufigsten entgegengetreten sind und die der Zuversicht auf die Zukunft der ethischen Bewegung am meisten Abbruch zu tun geeignet sind, hier namhaft zu machen und an der Hand der Geschichte aufzulösen.

I

Von allen philosophischen Wissenschaften hat die Ethik vielleicht am schwersten gegen die Ungunst völlig veränderter Zeitströmungen zu kämpfen gehabt. Das Palladium des 18. Jahrhunderts, hochgeschätzt und mit Begeisterung gepflegt, schien sie dem Schicksal eines veralteten Modeartikels verfallen zu müssen. Das Wort „Tugend“, einst die Verkörperung erhabener Gefühle und edler Rührung, kann sich kaum mehr vernehmen lassen, ohne ein zweideutiges Lächeln hervorzurufen. Was von der Moral noch brauchbar ist, das scheint selbstverständlich; und was nicht selbstverständlich ist, das wird als nutzloser Ballast und leere Spitzfindigkeit am besten über Bord geworfen. Die Moral, so heißt es, ist ein Erzeugnis der unentwickelten Lebenskunst früherer Jahrhunderte; was diese mit wirksameren Mitteln praktisch zu gestalten unfähig waren, kleidet sie in ihre Imperative, die sie unter den Schutz der Götter stellt und als fromme Wünsche den Menschen wieder und wieder vorträgt, in der Hoffnung, ihr Herz zu bewegen und ihren starren Sinn zu erweichen. Weg

darum mit der Moral — in die Kinderstube und auf die Kanzel; die Wissenschaft, die Wissenschaft, welche die Geschicke der Völker lenkt und ihre Zukunft bestimmt, hat damit nichts zu tun. Die Moral (haben andere erklärt) ist kein dynamisches, sondern ein statisches Element in der menschlichen Gesellschaft. Ihr wesentlicher Inhalt ist seit Jahrtausenden der nämliche. Ihre Wirksamkeit ebenfalls, wie die endlos sich wiederholenden Klagen der Moralisten über die Verderbtheit der Welt und die Schlechtigkeit der Menschen beweisen. Wenn die Menschheit seit ältesten Zeiten weiß, was ihr im moralischen Sinne not tut und doch gegen diese uralten Imperative immer wieder sündigt, so kann von ihnen offenbar kein Fortschritt ausgehen; es muß vielmehr aller Fortschritt, der wirklich gemacht worden ist, anderen Mächten seinen Ursprung verdanken; und es lohnt sich nicht, in dieses durchlöcherte Gefäß immer neues Wasser zu gießen.

In anderer Wendung und zu anderen Zwecken hört man vielfach die Vertreter der kirchlichen Weltanschauung einen ähnlichen Gedanken verkünden: Imperfektibilität der christlichen Moral und Unfähigkeit der Menschheit, diesem Ideal sich anzupassen. Wenn dort die praktische Bedeutung der Moral für das Leben und ihre wissenschaftliche Fortbildung, die Ethik, depossediert werden sollen zugunsten der Naturwissenschaft und Nationalökonomie, so hier zugunsten geistlicher Lehre und biblischer Tradition. Jene Stabilität, welche von anderer Seite der Moral zum Vorwurfe gemacht und um derentwillen sie aus den bewegenden Kräften der Weltgeschichte ausgeschieden wird, wird hier gerade als der besondere Vorzug der kirchlich-religiösen Ethik in Anspruch genommen, und es wird ihr das Schwankende der sittlichen Meinungen, die verwirrende Mannigfaltigkeit der Maßstäbe und die Unsicherheit aller auf sie sich stützenden Prinzipien entgegengehalten. Keine Moral — so wird von dieser Seite gepredigt — keine Moral ohne Autorität! Und was ist das Merkmal der Autorität? Das Fehlen der Diskussion, ein einheitlicher, geschlossener Wille. Dies zugestanden, kann es keine philosophische Ethik geben, abgelöst von dem festen Grunde der religiösen Autorität, sondern nur eine Ethik der Philosophen, und sie ist bei jedem Denker eine andere. Es gibt ihrer beinahe so viele, wie es Systeme gibt. Wäre diese Vielgestaltigkeit aber auch weit

geringer, als sie ist, so bliebe doch bestehen, was Schopenhauer in richtiger Einsicht seiner Schrift über die Grundlage der Moral als Motto voranstellte: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer."

Was uns in diesen Gedanken zunächst aufstößt, ist ein Problem, das die ethische Forschung allerdings vielfach beschäftigt und lange vexiert hat. Als philosophisches Nachdenken zuerst versucht hatte, den Inhalt des sittlichen Bewußtseins in Begriffen zu fixieren, schien eines durch den Inhalt dieses Bewußtseins unabweislich gefordert: die sittlichen Normen mußten gedacht werden als der Willkür des Individuums entrückt; unantastbar, einem höheren Willen entstammend, in der Natur der Dinge und Menschen begründet, unveränderlich. Wir durchschauen heute leicht ebensowohl das Berechtigte dieses Gedankens wie die ihn begleitende Täuschung. Daß die sittliche Norm durchaus nicht dem Belieben der Einzelnen entstammt, daß sich in ihr ein überlegener Wille, eine Macht ankündigt, die das Individuum beugt, indem sie es zugleich zu erheben sucht, — das ist freilich auch für uns eine psychologische Tatsache, welche erklärt werden muß, aber nicht wegerklärt werden darf. Jedoch hat die Unabhängigkeit der sittlichen Normen vom Willen der Einzelnen durchaus nichts mit der Unveränderlichkeit derselben gemein. Ein Blick auf die Sittengeschichte, wie sie heute in großer Ausdehnung vor uns liegt, zeigt die Lösung des Rätsels, d. h. er zeigt immer und überall jene Unabhängigkeit und die Veränderlichkeit nebeneinander. Soweit wir Menschen in sozialer Gemeinschaft wahrnehmen, spricht zu dem Einzelnen der Wille dieser Gemeinschaft in bezug auf sein praktisches Verhalten als Autorität. Autorität der Familie, der Lehre, der öffentlichen Meinung, des Priesters, des Richters, endlich als innere Aneignung des Willens dieser Autoritäten die Autorität des Gewissens, der praktischen Vernunft, die natürlich nur im Individuum existiert, aber durch Reibungen mit der Gesamtheit mit allgemein gültigem Inhalte erfüllt wird. Jeder Mensch, der in eine organisierte Gemeinschaft hineingeboren wird, findet in ihr einen gemeinsamen Willen und in ihm gewisse praktische Normen fertig vor; er hat sie nicht gemacht; er ist nicht befragt worden, ob er ihnen seine Zustimmung gebe; man sagt ihm: „Das ist immer so gewesen, es soll

auch künftig so sein“; wenn er versucht, es anders zu halten, so stößt er überall hart an den umgebenden Willen, der stärker ist als der eigene. Seine Gebote erscheinen dem Individuum oft als grundlos, als bloße Autorität, als eine harte Tatsache, der man sich fügen muß; ihr Ursprung verliert sich in geheimnisvolles Dunkel der Vorzeit oder göttlicher Offenbarung; die fortgehende Entwicklung hat ihn zugeschüttet.

Hier liegt der Grund jener Täuschung, von der ich gesprochen. Was das Individuum nicht werden gesehen hat, das erscheint ihm als ungeworden, und worüber ihm keine Macht gegeben ist, als unveränderlich. Erst die Wissenschaft erweitert den Wahrnehmungskreis des Einzelnen. In der Soziologie leistet ihm das Studium der Geschichte, was in der Naturwissenschaft Teleskop und Mikroskop. Das Gewissen des Individuums zeigt die sittlichen Normen als unveränderlich und ungeworden; die geschichtliche Erkenntnis zeigt mit dem Wechsel der Generationen und Zivilisationen auch eine fortgehende Verschiebung und Entwicklung dieser Normen. Es ist hier wie auf anderen Gebieten. Dem naiven Bewußtsein scheint die Erde „hier unten fest zu liegen“ als der ewig unveränderliche Schauplatz dessen, was auf ihr geschieht und wie flüchtige Wolkenschatten über sie hinzieht; dem wissenschaftlich geschulten Auge enthüllt sie sich bei jedem Schritt und Tritte als das Erzeugnis langen Werdens, ein greisenhaftes Produkt der Zeit, das fort und fort der umgestaltenden Einwirkung derselben Kräfte unterliegt, die sie geschaffen haben; und darum unverändert, wie die „ewige“ Erde selbst, schienen sich auf ihr die Geschlechter der Lebewesen fortzupflanzen, Gattung neben Gattung, nach demselben unverbrüchlichen Gesetze, aus dem nämlichen Keim die nämlichen Pflanzen, aus dem gleichen Samen das gleiche Tier erzeugend wie vor Jahrtausenden.

Dieses alte biologische Grundgesetz von der Konstanz und Unveränderlichkeit der Arten und seine Verdrängung oder richtiger Umgestaltung durch die Entwicklungstheorie bietet vielleicht die beste Parallele zu dem Glauben der alten Ethik an die Unveränderlichkeit der sittlichen Normen. Generationswechsel und Entwicklung, welche die Biologie unseres Jahrhunderts als das Grundgesetz des organischen Lebens aufgezeigt hat, beherrschen auch die Lebensäußerungen des sozialen Organismus. Auch die

Sittlichkeit ist ein Entwicklungsprodukt und in steter Umbildung begriffen. Wir verstehen diesen Prozeß, seitdem wir hinter das Geheimnis der großen Ursachen aus kleinen Wirkungen gekommen sind. Jener gebietende Gesamtwille ist ein Summationsphänomen; und die Werkstätte, in der jene ungeheuren Kräfte bereitet werden, welche das Individuum zu erdrücken scheinen, ist doch keine andere als das Gewissen der Einzelnen selbst. Denn dort ergeht, still, aber unvermeidlich, das Urteil über den Wert dessen, was die übrigen Autoritäten verlangen. In inneren Herzenskämpfen, von deren Tragik alle Blätter der intimeren Geschichte voll sind, ringt der Einzelwille mit dem Gesamtwillen; hier zuerst trotzig sich empörend und dann, bei gereifter Erfahrung, vielleicht doch von der inneren Vernunft des Bekämpften niedergezwungen; dort zunächst vielleicht fügsam, aber immer sicherer und zuversichtlich die von den Autoritäten dargereichten Maßstäbe und Ideale in der Glut eigener Begeisterung umschmelzend. In diesem Kampfe fließen viele Tränen, die auf hartes Gestein fallen, bis sie es endlich lockern; verhallen viele Seufzer ungehört, und zahlen, wie oft, die Siegenden, deren Wertgebung die Zukunft gehört, diesen Sieg ihres Wollens mit den schmerzlichsten Einbußen an äußerem Glück. Denn in irgendeiner Form hält die Autorität des allgemeineren Willens immer das Kreuz für diejenigen bereit, die sich ein Besserwissen und Besserwollen anmaßen und „ihr inneres Schauen dem Pöbel offenbarten“.

Das Sittliche ist ein Entwicklungsprodukt, wurde vorhin gesagt. Alle Entwicklung aber, so lehrt uns die Biologie, ist Anpassung des organischen Individuums an die veränderlichen Bedingungen der Umgebung. Die Summe der zu einer gewissen Zeit in einem Volke geltenden ethischen Normen oder Ideale stellt also nichts anderes vor als den Inbegriff dessen, was man in praktischer Beziehung wechselseitig voneinander zu Nutz und Frommen der Gemeinschaft und der Einzelnen in ihr verlangt. Die Forderungen der sozialen Anpassung ins Bewußtsein der Gemeinschaft erhoben. Was dies ist, kann nur mit Rücksicht auf den gegebenen sozialen Gesamtzustand bestimmt werden. Nimmt man den Fall an, daß eine Gesellschaft sich in bezug auf dessen Erfordernisse wesentlich irrt, so würde die Folge dieser falschen Anpassung die nämliche sein, wie bei jedem anderen Lebewesen: der Untergang.

Das kann aber nur bestimmt werden auf Grund gemachter Erfahrungen und dadurch allgemein gültig gewordener Wertschätzungen, die in das allgemeine Bewußtsein übergegangen sind.

Wenn man dies überdenkt, so bemerkt man leicht, daß der volle Einklang zwischen den praktischen Bedürfnissen einer Zeit und ihrer Ethik auch im günstigsten Falle nur ein vorübergehender sein kann. Die im allgemeinen Bewußtsein lebenden sittlichen Ideen sind in der Regel hinter der Zeit um einen Schritt zurück; was heute von Allen geglaubt und anerkannt wird, war gestern die Überzeugung eines auserwählten Kreises und vorgestern die Anweisung zum Martyrtum. Unter Mitwirkung dieser ehedem vereinzelten, dann allgemein gewordenen Ideen ist die Zeit selbst eine andere geworden. Neue Bedürfnisse machen sich geltend. Die Menge schwört noch immer auf das alte Evangelium; nur wenige denkende und feinorganisierte Naturen fühlen unter der Decke des alten Glaubens den Pulsschlag des Kommenden und suchen, nach diesen Symptomen die Praxis umzugestalten: Ein Vorgang, den alle großen geistigen Wendepunkte, die Entstehung des Christentums, die Reformation, das 18. Jahrhundert, deutlich erkennen lassen und den wir im größten Maßstabe in der sozial-ethischen Bewegung unserer Zeit vor unseren Augen sich vollziehen sehen.

Und welches sind die Bedingungen, die es dem Einzelwillen ermöglichen, seine Ideale den geltenden gegenüber durchzusetzen, ein neues Gesetz aufzurichten und den allgemeinen Willen umzubilden? Keine anderen als die, von welchen überall die Ausbildung neuer Organe abhängig ist. Die neuen Normen müssen gefühlten Bedürfnissen abhelfen; sie müssen in den Lebensverhältnissen des Sozialkörpers begründet sein; die Menschen müssen fühlen, daß ihnen durch sie frische Kräfte zuwachsen, alte Schäden getilgt werden. Diese Begründung auf die Natur der Dinge und Menschen, diese fruchtbringende, erweckliche Kraft ist es, was das weltgeschichtliche Ideal von dem Traum des hirnverbrannten Schwärmers unterscheidet; in ihm müssen die vielen, die da ihr Brot mit Tränen aßen und im stillen hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, ausgesprochen finden, was sie im Innersten bewegt, was sie dunkel geahnt, aber nicht auszusprechen und gegen den übermächtigen Willen der Umgebung nicht zur Geltung zu bringen vermocht haben.

Von dieser Einsicht ausgehend, wird man die Meinung von der absoluten Unveränderlichkeit des Sittlichen als ebenso irrig bezeichnen können wie die entgegengesetzte — vom Skeptizismus zu allen Zeiten vertreten —, welche über den variablen Elementen die Konstante im Sittlichen ganz übersah. Vor einer strengeren biologischen Prüfung hält keine von beiden stand. Beide verdanken ihre Entstehung einer wesentlich unhistorischen Betrachtungsweise. Es ist leicht aus den ethischen Schriften und der Sittengeschichte der verschiedensten Völker eine Reihe von völlig identischen Moralregeln und sittlichen Gebräuchen zusammenzutragen, wie Buckle getan hat, um zu zeigen, daß die Moral seit Jahrtausenden keinen einzigen Fortschritt gemacht habe, daß das, was sie überhaupt ihr sicheres Eigen nennen kann, nach der Formel der römischen Kirche „semper, ubique, ab omnibus“ geglaubt wurde. Es ist ebenso leicht mit Hume und anderen Aufklärern aus den nämlichen Quellen zu zeigen, daß es so etwas wie eine gemeinsame moralische Basis für das Menschengeschlecht gar nicht gebe, daß hier anstatt Einheit und Unveränderlichkeit bunteste Mannigfaltigkeit, ja ein chaotisches Gewirre herrsche.

Das Nämliche gilt, wenn man, den weltgeschichtlichen Standpunkt verlassend, den Blick auf einen enger begrenzten Zusammenhang richtet: die Entwicklung der christlichen Ethik. Auch hier kann der römisch-katholische Dogmatiker und Kirchenhistoriker immer wieder mit einem Scheine von Erfolg und Berechtigung das Kunststück unternehmen, die ganze Lehrentwicklung seiner Kirche als im Keime schon in den Evangelien enthalten nachzuweisen; oder der protestantische Gelehrte die evangelischen Kirchengemeinden des 19. Jahrhunderts als Abbild des Urchristentums darzustellen. Man wird auf dem Standpunkte unbefangener Forschung über das eine wie über das andere lächeln und doch anerkennen müssen, daß ein Körnchen Wahrheit in beiden Auffassungen steckt, daß auch die christliche Ethik, wie sie heute in den verschiedenen Bekenntnissen gelehrt wird, ein Entwicklungsprodukt ist, welches in allen Wandlungen einen gewissen Grundtypus festgehalten hat und den Zusammenhang mit seiner Urform nicht verleugnen kann.

Ein Blick auf die moderne Biologie dürfte den Sachverhalt am besten verdeutlichen. Dem Biologen, welcher heute in der

unermeßlichen Fülle organischer Formen nur die Mannigfaltigkeit und das Chaos sehen wollte, würden wir wohl kaum die Anfänge wissenschaftlicher Einsicht zugestehen; den Naturphilosophen, der jenen ganzen Formenreichtum etwa aus einer einzigen Grundform zu konstruieren unternähme, würden wir mit Recht von der Spekulation an die Mannigfaltigkeit der Natur verweisen. Aus scheinbar verwirrender Mannigfaltigkeit hebt sich ein Grundtypus organischer Lebensgestaltung immer bestimmter vor den Blicken der Forscher empor: Aufgabe der Wissenschaft bleibt es, Hand in Hand mit der Erforschung dieser Einheit, welche als solche nirgends existiert, sondern eine gedachte ist, die Gesetze und Bedingungen ihrer vielgestaltigen Ausprägung verstehen zu lernen. Die Gesellschaft ist der höchste Organismus, welchen wir kennen — ein Organismus, dessen Zellen Selbstbewußtsein haben. Das Sittliche haben wir definiert als die Summe dessen, was dieser Organismus zum Zwecke seiner Erhaltung und Entwicklung von seinen Gliedern verlangt, ins Bewußtsein der Gemeinschaft erhoben. Nun ist es, biologisch gesprochen, selbstverständlich, daß gewisse Forderungen in jedem sozialen Organismus ebenso typisch wiederkehren, wie gewisse Grundformen in der Mannigfaltigkeit pflanzlicher und tierischer Organismen. Aber dieses Typisch-Regelmäßige macht die konkrete Sittlichkeit einer bestimmten Kultur ebensowenig aus, wie jener organische Grundtypus an einem bestimmten Lebewesen zum Vorschein kommt. Er enthält ja nichts weiter als die allgemeinen physiologischen Bedingungen für die Existenz organischen Lebens überhaupt; der Reichtum seiner morphologischen Gestaltung aber wird im einzelnen gemodelt und geformt durch die bestimmten Entwicklungsverhältnisse. Und obgleich so gewisse Normen in den Sittensystemen aller Kulturvölker wiederkehren, hieße es blind für das wahrhaft Lebendige sein, sie darum einfach für identisch zu erklären, ohne zu berücksichtigen, wie verschieden die Stellung sein kann, welche der nämliche Imperativ im ganzen System der Lebenshaltung einnimmt.

II

Von hier aus erledigt sich auch die Frage, ob es einen Fortschritt der Moral gebe. An diese Frage heften sich wegen ungenauer Unterscheidung zahlreiche Mißverständnisse. Ich will

daher zunächst die möglichen Bedeutungen dieser Frage genauer festzustellen suchen.

Man kann dieser Frage den Sinn geben, ob es einen Fortschritt der Moral als eines Systems von Normen für das praktische Verhalten des Menschen, ob es eine Höherbildung der sittlichen Ideale gebe. Diese Frage ist zuweilen als eine im Prinzip verfehlte bezeichnet worden. Es wurde darauf hingewiesen, daß die sittlichen Ideale jeder Zeit und jedes Volkes eben nach der oben gegebenen Definition nichts anderes seien als Produkte einer bestimmten Entwicklungsstufe, daß sie also nur danach beurteilt werden dürften, was sie dem betreffenden Sozialkörper leisten, und daß die Frage, abgesehen von diesem konkreten Zusammenhang im Werturteil, keinen Sinn gebe. So wenig der Naturforscher etwa den Phanerogamen vor den Kryptogamen oder den Echinodermen vor den Cölenteraten einen Vorzug geben werde, so wenig er die Steinkohlenzeit über die Juraperiode stellen werde, so wenig könne man die Ethik der indisch-brahmanischen Kultur mit der moslemischen oder hellenischen und beide mit unserer modern-europäischen vergleichen. Keines dieser großen Systeme praktischen Verhaltens und sozialer Ordnung sei besser als das andere; jedes sei genau so gut, wie eben im Ganzen der Kulturwelt, welcher es seine Entstehung verdankt, die Augen der Weitestsehenden und Besten gereicht hätten.

Aber diese Betrachtungen sind doch nur teilweise zutreffend. Sie mögen gelten als Warnung gegen ein vorzeitiges Anlegen fremder Maßstäbe, gegen verständnisloses Aburteilen und Verdammen sittengeschichtlicher Erscheinungen, bevor man ihren inneren Grund, ihre ratio essendi, kennen gelernt und sich vergewissert hat, was die verurteilte Erscheinung unter den Lebensbedingungen der damaligen Zeit bedeutete. Gleichwohl wäre es ein Zeichen von Befangenheit, wenn man sich jede relative Abschätzung versagen wollte. Dies tut auch der Biologe nicht. Die fortgehende organische Entwicklung hat einen unendlichen Reichtum von Formen vor ihm ausgebreitet, in welchen das organische Leben immer reicher differenziert, immer einheitlicher integriert und im ganzen immer leistungsfähiger erscheint. Er wird also mit vollem Rechte auf- und absteigende Kurven konstruieren und einzelne Gruppen gegen einander nach dem

abschätzen, was sie entwicklungsgeschichtlich bedeuten; er wird auch die Tier- oder Pflanzenwelt verschiedener Erdperioden miteinander vergleichen und ohne Zweifel von einem Fortschritt in der Natur sprechen. Das heißt keine fremden Kategorien in die Dinge hineintragen, sondern nur die Natur an sich selber, an ihren eigenen Hervorbringungen, messen.

Ganz ebenso darf auch der Ethiker verfahren. Die sittliche Entwicklung der Menschheit selbst, welche er durch die Jahrtausende ihres Wachstums verfolgt, läßt ein Ideal sozialethischer Lebensgestaltung vor seinen Augen erstehen, dessen Umrisse freilich bis zu einem gewissen Grade schwankend sein müssen, das aber, wenn er zu hören und zu sehen versteht, doch eine innere Tendenz der ganzen Entwicklung ausdrücken wird und eben darum als Wertmesser für die einzelnen Erscheinungen benutzt werden kann. Wir ahnen heute die Möglichkeit eines Zustandes, in welchem jene Herrschaft des Menschen über die Natur, die Voraussetzung aller Zivilisation, nicht erkauft wird mit der äußersten Knechtung und Rechtlosigkeit des größeren Teiles der Menschheit; eines Zustandes, in welchem der notwendige Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft auf eine solche Weise getroffen ist, daß das Individuum mit seinen besten Kräften im Dienste der Gesamtheit tätig sein kann und die Gesamtheit ihre unversieglichen Hilfsmittel dazu verwendet, um allen Einzelnen die äußeren und inneren Bedingungen zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit zu gestatten. Immer größer wird der Kreis derjenigen, auf welche die strenge Geltung des Humanitätsbegriffes ausgedehnt wird; über den Kreis der Familie, des Stammes, der Glaubensverwandten, der Kaste hinaus, sucht dieses Humanitätsideal auch über die Schranken der großen Nationalstaaten hinwegzugreifen und ein kosmopolitisches Gefühl allgemeiner Solidarität unter der Menschheit wachzurufen. Zugleich vertieft sich der Inhalt dieses Begriffes: wir wissen heute wohl, daß die wahre Humanität nicht Almosen spendet, sondern Rechte, und da Kräfte zu entwickeln sucht, wo vordem unterdrückte Schwachheit herrschte. Und darum geht mit der Entwicklung der Humanität die steigende Schonung der Individualität Hand in Hand innerhalb der Grenzen, welche durch die Bedürfnisse der Gesamtheit unabänderlich vorgezeichnet sind. Immer rationaler,

immer genauer den Zwecken angepaßt werden auch die Mittel, durch welche wir unsere Ideale zu verwirklichen streben; immer heller wird das Bewußtsein, womit alle Normen der Wertbestimmungen auf dasjenige bezogen werden, was sie für die Wohlfahrt und Entwicklungsfähigkeit des Geschlechtes bedeuten.

Hegel hat einst in seiner grandiosen Weise mit drei Strichen den inneren Gang der Weltgeschichte zu zeichnen versucht, indem er sagte: Im Altertum und im Orient ist e i n e r frei; in den Kulturen des klassischen Altertums und des europäischen Mittelalters sind e i n i g e frei; es ist aber das Ziel der Geschichte, daß a l l e frei seien. Und in der Tat: ein solcher Fortschritt ist — freilich nicht ohne gelegentliche Rückbildungen — unverkennbar. Und was an politischer Freiheit da und dort eingebüßt worden ist, das ist an sozialer Freiheit gewonnen worden. Denn die freien Verfassungen des Altertums ruhten durchaus auf der Sklaverei der eigentlichen arbeitenden Klasse — der einzigen Form der Dienstbarkeit, die das Altertum kennt — und auf der Hörigkeit der Frau.

Die Entwicklung der römischen Rechtskultur ging darauf aus, sowohl den Sklaven als auch die Frau zu emanzipieren, als diese Kultur vor den Germanen zusammenbrach. Diese setzten ein neues Ideal der politischen Freiheit an die Stelle der im Kaiser kulminierenden Omnipotenz des römischen Staates; aber mit der antiken Kultur ging anderseits zunächst das Prinzip der Mündigkeit der Frauen und Sklaven unter. Bei den Germanen war die Frau nicht rechtsfähig, weil sie nicht waffenfähig war; und die Lage der Sklaven war nicht besser als im republikanischen Rom; das Recht der neuen germanischen Staaten behandelt sie wie Haustiere. Im späteren Mittelalter tritt die Sklaverei zurück; aber ein großer Teil der ackerbautreibenden Bevölkerung sinkt in den Zustand der Hörigkeit, bleibt an die Scholle gebunden, schuldet dem Herrn entweder Fronarbeit oder Naturalabgaben. Erst das neunzehnte Jahrhundert hat mit den letzten Resten der Hörigkeit, welche die französische Revolution überdauert hatten, endgültig aufgeräumt, die volle Rechtsmündigkeit aller Klassen der Bevölkerung gesichert, und wir schreiten unverkennbar dem Ziele entgegen, auch die Härte der Lohnknechtschaft, die sich aus dem modernen Kapitalismus und Industrialismus ergeben

hat, zu mildern, sowie auch das weibliche Geschlecht mehr und mehr zur vollen rechtlichen Ebenbürtigkeit zu erheben.

Heißt es nun fremde, willkürliche Maßstäbe anlegen, wenn wir die einzelnen Phasen der menschlichen Kultur, ihre ethischen Ideale und ihre praktische Darstellung darauf ansehen, was sie zur Annäherung jenes Zieles beigetragen haben oder wie sie sich zu ihm verhalten? Mir scheint dies ebensowenig der Fall zu sein, wie wenn der Biologe die Flora und Fauna untergegangener Erdperioden mit heutigen Formen organischen Lebens vergleicht und dort eine enorme Vergeudung an Kraft und Masse, verhältnismäßige Armut an Formen, ungenügende Ausbildung der organischen Funktionen im Verhältnis zu den späteren Leistungen der Natur konstatiert. Dieses Werturteil ist ebenso unvermeidlich, wie die Einsicht in die Notwendigkeit, daß damals keine höhere Leistung möglich war. Es ist nicht anders in der Geschichte der moralischen Welt. Manche der sittlichen Ideale und Lebensformen, von denen uns die Kulturgeschichte Kunde gibt, erscheinen uns heute ebenso seltsam und fremdartig wie das Bild der Erdperiode, wo nach den Schilderungen der Paläontologen das Festland von jenen riesigen Farrenwäldern bedeckt war, die uns heute in Gestalt der Kohle Wärme und Licht spenden oder Mammut und Saurier es bevölkerten. Nur ragen solche Überbleibsel menschlicher Entwicklung in ganz anderem Umfange in unser Dasein herein als jene vergangenen Perioden der Erdgeschichte. Ich rede nicht nur vom Orient und den spärlichen Resten der Naturvölker; auch Europa steckt noch voll solcher Raritäten, und gerade in unserem geschichtsfreundlichen Jahrhundert hat sich manches, was für verschüttet galt, zu allgemeinem Staunen als noch äußerst lebendig erwiesen.

Man kann diese Dinge in ihrem einstigen Entstehen und ihrer einstigen Leistungsfähigkeit vollkommen verstehen, ohne ihnen darum alles zu verzeihen, d. h. ohne sie auch für die Zukunft als legitimiert zu erachten. Ihre geschichtliche Wirksamkeit, welche wir zu beobachten imstande sind, hat ja manches an den Tag gebracht, was an ihrer Wiege unerkennbar war; manchen Irrtum enthüllt, manche Mittel obsolet gemacht, manche Grundsätze über den Haufen geworfen. Gewiß: jeder Fortgang der Entwicklung wird mit gewissen Einbußen erkauft werden müssen.

Anderseits müssen wir zugestehen: Manche großen Züge der älteren Ideale, mancher Gewinn vergangener Lebensordnungen, manche Charakterzüge des früheren Menschen sind unwiederbringlich dahin und können, wenn überhaupt, nur auf langem Umwege wiedergewonnen werden. Durch die Literatur aller modernen Völker tönt die Klage um die verlorene Schönheit des Griechentums, die „Kalokagathia“ eines physisch und ethisch harmonisch durchgebildeten Menschengeschlechtes. Vielleicht werden die Dichter kommender Jahrhunderte mit dem gleichen Sehnsuchtsdrange, welchem Schillers „Götter Griechenlands“ Ausdruck gaben, die geheimnisvollen Mysterien des christlichen Glaubens besingen und die ahnungsvollen Schauer jener Gemütsstimmung, mit welchen sie die Menschen einer vergangenen Zeit erfüllten. Die Dichter mögen sich beides gestatten; der Kulturhistoriker und Ethiker aber wird auch die Kehrseite der Dinge sehen und ernst an den Untergrund von Knechtschaft, Wahn, Verfolgung und bornierter Inhumanität erinnern müssen, auf dem sich jene Herrlichkeiten erhoben.

Die Frage also: Gibt es einen Fortschritt der sittlichen Ideale und Normen? — ist gleichbedeutend mit der Frage: Gibt es überhaupt einen Fortschritt der menschlichen Intelligenz in Auffassung und Beurteilung der Lebensaufgaben des Geschlechtes und der dazu dienlichen Mittel? Nur die Verblendung kann das leugnen. Wer das heutige Leben in seinen Tendenzen mit früheren Perioden vergleicht, der sieht bald, daß wir Aufgaben zu lösen unternehmen, an die man vordem überhaupt nicht gedacht hat, und daß wir durch die vereinten Kräfte sozialer Organisation zu leisten versuchen, was früher völlig den schwachen Schultern des Einzelnen aufgebürdet war. Aber freilich mit der Größe der gestellten Aufgabe, mit der Masse derer, auf welche sie sich bezieht, wächst auch die Schwierigkeit der Lösung, und diese Schwierigkeit ist sowohl eine äußere als eine innere.

Dies führt uns zu einem anderen Sinne der Frage nach dem Fortschritt der Moral. „Mögen sich die moralischen Ideale entwickeln; aber werden denn die Menschen besser?“ Durch alle Jahrhunderte tönt die Klage über die Verderbtheit und Schlechtigkeit der Menschen. Vielfach ist diese Frage als eine unlösbare, als eine unkritisch gestellte bezeichnet und der Versuch einer

Lösung abgewehrt worden. Der geistvolle Burckhardt sagt in seinem ausgezeichneten Buche „Die Kultur der Renaissance“ am Anfang des 6. Abschnittes, der von Sitte und Religion handelt: „Das Verhältnis der einzelnen Völker zu den höchsten Dingen, zu Gott, Tugend und Unsterblichkeit, läßt sich wohl bis zu einem gewissen Grade erforschen, niemals aber in strenger Parallele darstellen. Vor allem gilt dies von dem Urteil über die Sittlichkeit. Man wird viele einzelne Kontraste und Nuancen zwischen den Völkern darstellen können, die absolute Summe des Ganzen aber zu ziehen, dazu ist menschliche Einsicht zu schwach. Die große Verrechnung von Nationalcharakter, Schuld und Gewissen bleibt eine geheime, schon weil die Mängel eine zweite Seite haben, wo sie dann als nationale Eigenschaften, ja als Tugenden erscheinen. Solchen Autoren, welche den Völkern gerne allgemeine Zensuren und zwar bisweilen im heftigsten Tone schreiben, muß man ihr Vergnügen lassen. Abendländische Völker können einander mißhandeln, aber glücklicherweise nicht richten. Eine große Nation, die durch Kultur, Taten und Erlebnisse mit dem Leben der ganzen neueren Welt verflochten ist, überhört es, ob man sie anklage oder entschuldige; sie lehrt weiter, mit oder ohne Gutheißen der Theoretiker.“

Hier scheinen wir nun in der Tat vor einem Problem zu stehen, an dessen Lösung auch der kühnste Statistiker verzweifeln muß. Ist doch die Sittlichkeit des Einzelnen, der Grad seiner innerlichen Anpassung an die ethischen Forderungen seiner Zeit und seines Volkes, eine fast inkommensurable Größe, dessen Bestimmung in vielen Fällen nur einem allwissenden Richter gelingen könnte. Wie sollte es möglich sein, die sittliche Leistungsfähigkeit ganzer Generationen gegeneinander abzuschätzen! Für gewisse populäre und vielverbreitete Auffassungen freilich ergibt sich die Antwort auf dieses Problem sehr einfach. Die Gesellschaft befindet sich nach dieser Auffassung im beständigen Niedergange. Die gute alte Zeit, die entschwundene Herrlichkeit der vergangenen Tage, die Kraft und die sittliche Tätigkeit der Altvorderen sind, man kann sagen, seit Jahrtausenden, ein beliebtes Thema der jedesmaligen älteren Generationen gewesen. H. Delbrück hat nachgewiesen (Preuß. Jahrb. 1893, Bd. 71), daß kein Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung, auch nicht die schein-

bar glücklichsten und tüchtigsten Generationen, von dem Glauben an den Verfall und von der Sehnsucht nach der besseren Vergangenheit frei war. Wäre diese Ansicht von der Vorzeit richtig, so müßten die Menschen längst in ihren Sünden untergegangen sein oder sich gegenseitig aufgerieben haben. Vielleicht ist es nicht uninteressant, daran zu erinnern, daß der Vorstellung des stetigen sittlichen Verfalls die Vorstellung des fortschreitenden physiologischen Rückganges parallel geht. Auch diese ist durch Stimmen aus allen Zeitaltern als eine immer wiederkehrende bezeugt, und nicht einmal die uns heute so geläufige Klage über zunehmende Nervosität ist neu. Schon Campe macht 1787 in seiner „Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens“ (8. Teil) gegen einen anderen Pädagogen geltend, in bezug auf den Gebrauch von Märchen im Unterricht, daß es besonders in unseren nervenkranken Zeiten sehr gefährlich sei, die Phantasie zu reizen.

Ich glaube, daß diese so verbreitete Vorstellung, zunächst des moralischen Verfalls, nicht allzu schwer zu erklären ist. Wir haben in ihr offenbar den Reflex der unaufhaltsam fortgehenden Umbildung eines Teiles der moralischen Begriffe und der Sitten im Zusammenhang mit der Umgestaltung der Lebensverhältnisse. Fast jede Generation macht die nämliche Erfahrung, daß gewisse Dinge, die von ihr perhorresziert worden sind, der nachkommenden nicht mehr so schrecklich erscheinen, daß nun mit einem Male „niemand mehr etwas daran findet“. In hundert und hundert kleinen Lebenszügen erlebt der älter werdende Mensch diese Verschiebung, deren tiefere Ursachen er nicht bemerkt, deren Bedeutung oft nicht zutage tritt und von der sich ihm nur das seinen Gewohnheiten Widersprechende aufdrängt.

Mein Vater war Beamter eines süddeutschen Kleinstaates. Wie ein anständiger Mann, der auf Ehre hielt, dazu kommen könne, seiner legitimen Regierung Opposition zu machen, wäre ihm unbegreiflich erschienen. Wenn er wüßte, daß sein Sohn aus Herzensgrund die Überzeugung vertritt, es sei für einen Mann von Ehre unmöglich, gewissen Regierungen — und seien sie noch so legitim — n i c h t Opposition zu machen, so würde er sicherlich das Gefühl eines unaufhaltsamen Verfalls der politischen Sittlichkeit haben. Vor fünfzehn oder zwanzig Jahren galt es in der

guten Gesellschaft für ganz unmöglich und für durchaus unpassend, mit einem Menschen von sozialistischen Gesinnungen oder gar von erklärter Zugehörigkeit zur sozialdemokratischen Partei persönliche Beziehungen zu unterhalten oder auf dem Fuße gesellschaftlicher Gleichheit mit ihm zu verkehren. Heute, nachdem uns England darin mit gutem Beispiel vorangegangen, beginnt sich auch bei uns die Vorstellung zu verbreiten, daß man seinen Verkehr mit anderen Menschen nach deren Umgangsformen, Sitten und Bildung einzurichten habe, nicht nach deren politischen Meinungen, aber ich bin überzeugt, daß mancher biedere Mann hierin ein unwiderlegliches Argument für den sittlichen Rückgang unserer Zeit findet. Und sehen wir nur auf die Entwicklung der Frauenfrage! Wenn man unsere Großmütter in die Hörsäle blicken lassen könnte, wo die Studentin friedlich neben dem Studenten sitzt: sie würden den Anbruch eines Zeitalters der tiefsten Sittenlosigkeit prophezeien und zum mindesten verkünden, daß ein Mädchen, welches erst so tief gesunken sei, sich unter die Studenten zu setzen, jedenfalls für einen anständigen Bewerber keine passende Partie mehr sei.

Als ich ein junger Mensch war, galt es für ziemlich emanzipiert, wenn ein Mädchen Schlittschuhlaufen betrieb — viele Mütter fanden es direkt unanständig, namentlich wegen des häufigen Hinfallens und weil die weiten Eisflächen nur eine ungenügende Überwachung gestatteten, und dieselben Gefühle des Fremdartigen und dieselben Befürchtungen eines kommenden Zusammenbruchs haben sich vor unseren Augen wieder beim Anblick des weiblichen Radl- und Bergsports eingestellt.

Nicht minder mangelhaft wie diese und viele ähnliche Äußerungen einer gewissen Altersgrämlichkeit, welche sich in jeder Generation wiederholt und durchaus subjektive Stimmungen mit objektiven Tatsachen der Sittengeschichte verwechselt, ist auch die Haltung vieler sogenannter historischer Darstellungen, in welchen gewisse Perioden vorzugsweise als Zeiten sittlichen Verfalls und moralischer Fäulnis bezeichnet werden, während man andere wieder mit Prädikaten der Sittenreinheit usw. beehrt; aber es ist bei näherem Zusehen klar, daß dieser veraltete moralisierende Pragmatismus dem Ethiker gar keine wirklichen Aufschlüsse über unser Problem geben kann. Jene gepriesenen

Zeitalter der „Einfalt und Sittenreinheit" sind meist Perioden sehr einfacher, unentwickelter Lebensbedingungen, in welchen nur geringe Kulturaufgaben gelöst werden und die Anforderungen an die Anpassungsfähigkeit der Einzelnen sehr mäßig sind, weil natürliche Triebe und sittliche Ideale noch ganz nahe beisammen liegen. Derjenige aber, welcher etwa mit der Sehnsucht Rousseaus auf die Idylle „des guten und glücklichen Wilden" zurückschauen möchte, wäre daran zu erinnern, daß in solchen Zuständen zwar gewisse sittliche Abweichungen zu fehlen pflegen, die bei einer hoch gesteigerten Kultur besonders hervortreten und einen Lieblingsgegenstand für den sittenschildernden Historiker bilden, daß jedoch an ihrer Stelle bei näherem Zusehen andere Mißbildungen zu bemerken sein werden, wie sie dem damaligen Gesamtzustande angemessen waren. Denn der Druck des allgemeinen Willens auf den einzelnen ist vom Beginne des sozialen Zusammenlebens an doch unvermeidlich und mit diesem Zwang zugleich Auflehnung und Abweichung. Endlich ist zu bedenken, daß in der Regel bei solcher Verurteilung ganzer Zeitalter als sittlich niedergehender nur einzelne Völker oder Bevölkerungsklassen in Rechnung gebracht werden und daß darum aus solchen Erscheinungen durchaus kein Schluß auf ein Steigen oder Sinken der sittlichen Anpassung innerhalb des gesamten Systems menschlicher Kultur gezogen werden kann. Während das herrschende Römertum Kraft und Würde in wüsten Ausschweifungen vergeudet, wachsen unter seinen Füßen im Christentum neue sittliche Ideale und begeistertes Wollen empor; während das orientalische Christentum über dogmatischen Subtilitäten innerlich verödet und durch endlose Spaltungen sich erschöpft, bricht es vor den einfachen sittlichen Wahrheiten des Islam rettungslos zusammen. Und selbst da müssen wir Unterschiede machen. Es wäre ein grober, historischer Mißgriff, sich die Welt des heidnischen Römertums als bar aller sittlichen Mächte vorzustellen. Neben vielen der gemeinsten und häßlichsten Züge der Menschheit finden wir bei einem Tacitus z. B. auch vieles Großartige verzeichnet, und diese Zeit, welche so viel abscheuliche Ausschweifung, so viel hündische Selbstwegwerfung, so viel maßlose Tyrannei gesehen hat, brachte daneben den Humanitätsgedanken zu kräftiger Entwicklung, verbesserte das Los der

Sklaven, modifizierte das barbarische Eherecht mit seiner despotischen Gewalt des Gatten und des Vaters.

Immer wiederholt sich der gleiche Vorgang. Die vielbeklagte Zeit des Verfalles der mittelalterlichen Sittlichkeit ist nur die Zersetzung des ritterlich-mönchischen Lebensideals und die Ersetzung oder Ergänzung desselben durch neue sittliche Begriffe, die im Schoße des Bürgertums gewachsen waren. Und ein ähnlicher Prozeß vollzieht sich vor unseren Augen in der Gegenwart. Die Bourgeoisie, ohne andere Ziele als möglichstes Festhalten des errungenen Besitzes und möglichste Ausnutzung desselben zum Genusse, sieht mit unbehaglichem Staunen und mangelndem Verständnis eine Reihe von neuen sozialethischen Begriffen aus dem Schoße des Proletariats emporwachsen, welche wohl zweifellos dazu bestimmt sind, nach der gehörigen Reibung an den sittlichen Mächten der alten Zeit, die praktische Lebensansicht des Bürgertums in derselben Weise abzulösen, wie diese einstens die kirchlich-feudale ersetzt hat.

Behält man dies im Auge, so scheint die Aufgabe der subjektiven Sittlichkeit, irgendeine Aussage über das Wachsen im menschlichen Geschlecht zu machen, fast unmöglich. Auf die Gefahr hin eines extravaganten Optimismus beschuldigt zu werden, möchte ich gleichwohl wagen, dem Nachdenken des Lesers eine Hypothese zu unterbreiten, die wenigstens eine Wahrscheinlichkeit beanspruchen darf. Vielleicht läßt sich nämlich behaupten, daß innerhalb jeder Epoche sittlicher Kultur der Durchschnitt der Menschen auch eine durchschnittliche Anpassung an die geltende Norm erreicht, während eine verhältnismäßig weit kleinere Anzahl dem normalen sittlichen Typus überhaupt nicht nahe kommt oder ihn in irgendwelcher auffallenden Verkrüppelung zeigt und ein noch kleinerer Bruchteil der Gesamtheit als eine vorzügliche Verkörperung des herrschenden Typus betrachtet werden kann. Ein kleinster Prozentteil wird endlich durch den übernormalen Menschen gebildet, als welchen wir jene, in jeder Zeit seltenen Geister bezeichnen wollen, welche, ihren Mitlebenden voreilend, in der Gegenwart schon die sittlichen Gedanken der Zukunft darstellen.

Ich verzichte auf jeden Versuch, diese Verhältnisse in Zahlen auszudrücken, etwa mit Hilfe der Statistik. Es ist ja klar, daß

sie uns keine ausreichenden Daten für unser Problem liefern könnte, auch wenn sie älter wäre als knapp hundert Jahre. Denn wir suchen ja ein Urteil über den Stand der Moralität zu verschiedenen Zeiten. Nun werden aber die guten, gewissenhaften Handlungen, die in einer Gesellschaft geschehen, nicht gezählt; auch nicht alle schlechten, gewissenlosen, sondern nur diejenigen, die gegen die bestehenden Gesetze offenkundig verstoßen. Es ist klar, daß diese letzteren nur einen kleinen Teil der überhaupt verübten schlechten Handlungen bilden. Nur vergleichsweise ließen sich die Zahlen verwerten, welche die Kriminalstatistik ergibt. Wenn eine Generation gegenüber der vorausgehenden eine höhere Zahl von offenkundig gewordenen Verbrechen aufweist, so zeigt sich darin — ceteris paribus — gewiß auch ein Sinken der moralischen Anpassung; aber über die vielleicht in derselben Periode vollzogene Verfeinerung der sittlichen Maßstäbe in anderen sozialen Gruppen, über die vielleicht gelungene Anpassung einer größeren oder kleineren Zahl von Individuen an diese höheren Maßstäbe, sagt uns die Kriminalstatistik nichts.

Rein deduktiv kann man wohl soviel aussprechen, daß das Zahlenverhältnis dieser vier Gruppen ein anderes ist in Zeiten aufsteigender Entwicklung als bei absteigender, in Zeiten starker geistiger Erregung als bei ruhigem Dahinleben. Wo das wirtschaftliche Gleichgewicht empfindlichere Störungen erleidet, wo die Bevölkerung stark anwächst, ohne daß die soziale Ordnung damit gleichen Schritt hält, wo Kriege und Umwälzungen Viele aus den gewohnten Bahnen hinauswerfen, die hergebrachten Autoritäten schwächen und dem Kampf ums Dasein besondere Verschärfungen geben, — da wird sehr leicht auch das ethische Gleichgewicht der Menschen ins Wanken kommen und die Zahl der Verfehlungen gegen die unter der alten Ordnung festgelegten Maßstäbe zunehmen. Dasselbe gilt von Zeiten tiefgreifender geistiger Erschütterung. Denn neben der bestimmten wirtschaftlichen und sozialen Ordnung ist für das praktische Verhalten einer Gesellschaft auch jene gemeinsame Lebensanschauung wichtig, die sich in religiösen und sittlichen Ideen ausprägt. Diese Ideen sind aber nichts ein für allemal Gegebenes, sondern eine Schöpfung des Menschen, ein beständig sich Umgestaltendes.

Es kann aber auch geschehen, daß sie stabil bleiben, während das Wissen Fortschritte macht und die Gesellschaft sich verändert. Dann verlieren diese Ideen ihre Gewalt über die Geister und Gemüter. Wenn nun neue Ideen nicht genügend ausgeprägt sind und die alten nicht mehr gelten, so kann ein moralisches Interregnum eintreten und in der Gesellschaft, die ihm verfallen ist, einen scheinbaren Rückgang der Sittlichkeit zur Folge haben.

Aber auch hier fehlt die Kehrseite nicht. In Zeiten der Not, der sozialen Erschütterung und Bedrängnis, wachsen nicht nur Verbrechen und natürliche Wildheit heran, sondern auch die köstlichen Früchte der Standhaftigkeit, der Hilfsbereitschaft, des Gemeinsinnes und andere heroische Tugenden; und in jenen dunklen Zeiten, da die alten Sterne zu verlöschen scheinen, leuchtet mit verdoppeltem Glanze das Licht derjenigen, welche an der Zukunft arbeiten und über der Verwilderung der Gegenwart weder an sich noch an der Menschheit verzweifeln.

Mögen aber auch in einzelnen Zeitabschnitten und bei einzelnen Nationen erhebliche Verschiedenheiten vorkommen — im großen und ganzen werden die inneren Verhältnisse der persönlichen Anpassung zu den sittlichen Maßstäben oder dasjenige, was wir schlechthin „Moralität“ nennen, unverändert bleiben, indem jene Differenzen sich ausgleichen, sobald man längere Zeiträume oder einen ganzen Kulturkreis ins Auge faßt.

Gleichwohl wäre es nicht unmöglich, daß die zu allen Zeiten zahlreiche Klasse der „laudatores temporis acti“ doch in einem gewissen Sinne recht behielte; daß, vom höchsten geschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, mit der Steigerung und Höherbildung der sittlichen Ideale die subjektive Sittlichkeit, d. h. die Anpassung der Individuen an die Norm, einen relativen Rückgang aufwiese. Dies klingt zunächst sehr paradox und wenig tröstlich: Die Moral soll immer feiner und besser und die Menschen immer schlechter werden; wo soll das enden? Allein man braucht sich dadurch nicht beirren zu lassen; bei Licht besehen drückt auch dies nur eine notwendige Konsequenz der Entwicklung aus. Zunächst hat es an sich nichts Erstaunliches, daß die idealen Forderungen des Menschen an die Praxis schneller steigen als die Anpassungsfähigkeit der Massen. Jede Bereicherung und Steigerung des sittlichen Ideals, die sich geschichtliche Geltung verschafft,

ändert ja alsbald auch den Maßstab der Beurteilung, und vieles, was heute noch als normal gelten konnte, muß morgen im Lichte neuer idealer Forderungen schon als unternormal bezeichnet werden. Und je komplizierter das Gefüge des menschlichen Zusammenlebens wird, je weniger die aus ihm sich ergebenden Idealformen des praktischen Verhaltens mit den Naturformen übereinstimmen, um so schwieriger wird ja naturgemäß die Anpassung, nach demselben biologischen Gesetze, wonach die Störungen, denen ein Organismus ausgesetzt ist, mit dem Grade seiner Kompliziertheit in geometrischem Verhältnis steigen.

Noch viel wichtiger aber für die Aufklärung jener scheinbaren Paradoxie ist ein anderer Umstand. Die Entwicklung der sittlichen Ideale ist nicht nur eine intensive, sondern zugleich eine extensive; sie erfahren nicht nur eine immer feinere Durchbildung und Läuterung, sondern beanspruchen zugleich für immer weitere Kreise der Menschheit als Normen zu gelten. Alte soziale Normgebung, die das Individuum bindet, geht ursprünglich nur auf die nächste Umgebung: Blutsgenossen, Stammesgenossen, die Angehörigen der gleichen Kaste, des gleichen Standes. An den Barbaren und den Wilden, den Sklaven und den Proletarier, den Ungläubigen und Ketzer tritt man mit der Forderung sittlichen Wertes, idealer Durchbildung der Persönlichkeit, so wenig heran, wie man ihm gegenüber sich verpflichtet fühlt, ihm dazu zu helfen oder die sittliche Person in ihm anzuerkennen. Sie stehen lange ganz außerhalb des Kreises, für den Werturteile und sittliche Pflichten gelten, oder wenigstens nur in der abgeschwächten Form, in der man beides auch auf den Verkehr des Menschen mit der Tierwelt anzuwenden pflegt. Die fortgehende Entwicklung der sittlichen Idee strebt diese Schranken mehr und mehr zu durchbrechen; an Stelle der Klassenmoral die Staatsmoral, an Stelle der nationalen Moral eine internationale, an Stelle der konfessionellen Moral die humane zu setzen. Es versteht sich aber, daß mit dieser Ausdehnung des Umkreises der sittlichen Forderungen die Schwierigkeiten einer wirklichen Durchdringung und Beherrschung des umfaßten Gebietes ins Unermeßliche steigen. Wo früher Vollkommenes genügend zu bestehen schien, solange Normgebung und Werturteil nur auf einen engeren

Kreis sich bezogen, da zeigen sich nun klaffende Lücken, seitdem der Standpunkt überhaupt ein soviel höherer geworden ist. Ein sittliches Ideal, das im kleineren Kreise eines Standes, eines enger begrenzten Gemeinwesens, vielleicht die praktische Haltung der Mehrzahl zu beeinflussen imstande ist, erscheint als eine aussichtslose Forderung, wenn es auf andere und viel größere Verhältnisse und Menschengruppen angewendet wird, und diese selbst erscheinen in seinem Lichte als zurückgeblieben und unentwickelt. Die Anpassung, die in dem einen Falle schon vollzogen schien, erscheint nun plötzlich in die Ferne gerückt; aber der scheinbare Verlust der Gegenwart ist die Hoffnung der Zukunft.

Man nehme nur die drei Gedanken, welche in unserer Zeit das kühnste Hinausgreifen sittlichen Wollens über das Gegebene ausdrücken: die internationale Friedenseinigung der Kulturvölker, die Überwindung der religiösen Vorurteile durch eine humane Ethik und die soziale und sittliche Emanzipation des Proletariats. Von dem Augenblicke an, da diese Gedanken mit einiger Bestimmtheit als bewegende Ideen auftreten, muß eine Reihe von Erscheinungen der Verurteilung oder mindestens der Geringschätzung anheimfallen, denen früher Anerkennung nicht fehlte; aber die Schwierigkeit bei jenen so weitgedehnten Lebenskreisen, auf welche diese Ideale sich erstrecken, eine Anpassung herbeizuführen, ist so groß, daß zunächst und auf unabsehbare Zeit die Wirklichkeit hinter der Norm weit zurückbleibt und daß, wenn man sie gleichwohl zum Wertmesser für die gegebenen Erscheinungen macht, der Fortschritt der objektiven Sittlichkeit oder der sittlichen Idee ein unverkennbares Zurückgehen der subjektiven Sittlichkeit, d. h. eine verringerte Anpassung an die Norm, zur Folge hat.

Aber keineswegs braucht dies das letzte Wort der geschichtlichen Entwicklung zu sein: immer höhere Steigerung der menschlichen Ideale, immer rettungsloseres Zurückbleiben des Vollbringens und der tatsächlichen Gestaltung. Die Intelligenz trägt die Leuchte voran auf unbekannten Pfaden, die niemand noch gewandelt, und es ist nur natürlich, daß dieses vereinsamte Licht das umgebende Dunkel noch schwärzer erscheinen läßt und manche düstere Larven aus den Höhlen hervorlockt, in denen sie bis dahin unbehelligt gehaust haben. Aber der Wille findet zu dem

klar Erkannten auch die Mittel des Vollbringens. Wir haben keinen Grund, so mißtrauisch in die Kräfte unseres Geschlechts zu sein. Wenn man dem Griechen der besten Zeit ein Bild der heute bestehenden sittlichen Kultur der Menschheit und ihrer Friedensordnungen entwerfen könnte, er würde es als ein unmögliches Hirngespinst belächeln. Es gibt viele inmitten unserer Zivilisation, die sich diesem Griechen an Weisheit sehr überlegen dünken und die es um kein Haar besser machen als er, wenn man ihnen von dem noch Wünschenswerten und Erreichbaren spricht; viele, welche Einsicht und Können des letzten Jahrzehnts oder das jeweils zu ihrer Zufriedenheit Bestehende als die letzte Grenze der Menschheit ansehen. Oder wer hätte nicht oft das Gefühl, als sei das, was wir mit Stolz „unsere Kultur" nennen, und das uns seine Lobredner als das reife Gewächs der Jahrhunderte mit vordringlichem Eifer anpreisen, ein recht kindisches Machwerk, als müßten unsere Enkel darauf herabsehen mit dem Gefühl, mit dem ein Künstler oder Denker auf der Höhe seines Schaffens die ersten Skizzen betrachtet, an welchen er seine Kraft erprobt hat — ein seltsames Gefühl, gemischt aus Teilnahme und Widerwillen!

Dies läßt sich freilich nicht beweisen wie ein mathematischer Lehrsatz; es ist ein „Glaube"; aber kein unvernünftiger oder ein übernatürlicher Glaube, sondern ein solcher, der sich auf die Analogie der bisherigen Entwicklung stützt. Was ihn noch verstärkt, ist ein Umstand, welcher bei den Vergleichen unserer Zeit und den Schwierigkeiten unserer Zivilisation mit früheren Jahrhunderten meist übersehen zu werden pflegt: Der steigende Einfluß, welchen unsere wissenschaftliche Erkenntnis nicht nur auf die industrielle, sondern auch auf die soziale Technik ausüben muß. In diesem Punkte stößt man nicht selten noch auf Spuren eines seltsamen Aberglaubens oder Unglaubens. Tausende von Menschen sind fest überzeugt, daß es der Naturerkenntnis gelingen werde, unser äußeres Leben in einer Weise auszugestalten und zu entwickeln, von der wir noch kaum eine Vorstellung haben, aber in den inneren Beziehungen von Mensch zu Mensch sei die Vernunft zu solchen Leistungen unfähig: Die Wirklichkeit werde immer von antiethischen Mächten beherrscht, da regiere nur der brutale Kampf ums Dasein. Dies ist ein seltsamer Kontrast.

Als vor einigen Dezennien zuerst die Möglichkeit sich zeigte, den elektrischen Strom zu Beleuchtungszwecken zu verwenden, zweifelten nur wenige Menschen daran, daß es dereinst gelingen werde, dieses Ziel vollkommen zu erreichen, so unsicher und dunkel auch zunächst noch der Weg war, der zu diesem Ziele hinführt. Und da, wo es sich darum handelt, die reifere Erkenntnis für die fortschreitende sittliche Ausgestaltung des Lebens nutzbar zu machen, sollten wir weniger zuversichtlich sein? Bemühen wir uns um das Verschwinden des Wahnes, als könne man mit Erfindungen und Maschinen allein die Menschheit beglücken und vervollkommnen; suchen wir der Überzeugung Bahn zu brechen, daß auch die weitestgehende Herrschaft des Menschen über die Natur schließlich dem Herrschenden selbst zum Fluche werden muß, wenn es nicht gelingt, auf ihr die schönere und wichtigere Herrschaft über den Menschen, d. h. über die Naturgewalten in seiner Brust, die Brutalität der Leidenschaft, die Härte des Egoismus und die Roheit der sittlichen Unbildung, zu begründen. Dies aber kann nur das Werk der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer steigenden Anwendung auf die sozialethischen Probleme sein. Schon zur rechten sittlichen Führung des Einzellebens ist der gute Wille machtlos, wenn er nicht mit verständiger Einsicht gepaart erscheint; dem sozialen Körper sittliche Richtung geben wollen, ist elende Quacksalberei, wenn nicht gereifte historische und philosophische Einsicht bei solchen Rezepten die Feder führt. Und es ist kaum eine schlimmere Täuschung denkbar als die, welche den ethischen und sozialen Gebrechen unserer Zeit mit alten Hausmitteln, mit Autoritäten und Traditionen vergangener Jahrhunderte, beikommen zu können glaubt und darüber Vernunft und Wissenschaft verachtet. Und zugleich liegen hier ernste Mahnungen für unsere Wissenschaft selbst. Ihren hohen Beruf kann sie nur ausüben, wenn sie ihr Augenmerk nicht nur auf die Natur, sondern auch auf Leben und Gesellschaft richtet und bemüht ist, die erkannten Gesetzmäßigkeiten im Dienste unserer Zweckgedanken auszunutzen. Gewiß ist diese Aufgabe einer sozialen Technik, gegründet auf Wissenschaft und Erkenntnis, nicht auf Leidenschaft und Egoismus, weit schwieriger als die Beherrschung der Naturkräfte. Denn die Natur folgt willenlos dem, der ihre Gesetzmäßigkeit erkannt hat; in der Gesellschaft

hingegen bedeutet oft auch die klarste Erkenntnis eines Notwendigen und Wünschenswerten noch keine Möglichkeit des Vollbringens, weil es nicht möglich ist, diese Einsicht allgemein zu verbreiten oder gegen widerstrebende Willensrichtungen durchzusetzen. Und doch gibt es keinen anderen Weg. Wir müssen dazu gelangen, die künftige Entwicklung unseres Geschlechts immer mehr mit Bewußtsein zu machen und die Gefahren des Wissens durch Verallgemeinerung des Wissens und wachsende Klarheit der Einsicht zu beschwören. Dieses Ziel werden wir um so schneller erreichen, je mehr wir Vertrauen auf einen solchen Fortschritt haben und uns insgesamt darum bemühen.

48

Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe

(1908)

Unter diesem Titel hat Eduard Westermarck, der berühmte Verfasser einer in viele Sprachen übersetzten „Geschichte der Ehe", eine umfangreiche und wertvolle Arbeit veröffentlicht, deren erster Band in einer trefflichen deutschen Übersetzung und gediegenen Ausstattung erschienen ist*). Abgesehen von dem außerordentlich reichen kultur- und sittengeschichtlichen Material, welches in diesem Werke gesammelt ist und es zu einer ebenso belehrenden wie unterhaltenden Lektüre für jeden Gebildeten macht, regt diese Arbeit eine Reihe wichtiger prinzipieller Fragen an, und diese möchte ich hier vorzugsweise herausgreifen, während ich das Studium der Einzelheiten, von deren Fülle auch die umfänglichste Besprechung keine Vorstellung geben kann, dem, wie ich nicht zweifle, auch bei flüchtiger Bekanntschaft mit dem Werke rasch gefesselten Interesse der Leser überlasse.

Über den eigentlichen Zweck seines Werkes spricht sich der Verfasser selbst in der Einleitung aus, indem er einiges über die Veranlassung und Entstehung desselben mitteilt. Er sagt dort: „Eines Tages unterhielt ich mich mit einigen Freunden über die

*) Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Von Eduard Westermarck. Bd. I. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig 1907.

Frage, wie weit ein schlechter Mensch freundlich behandelt werden sollte. Die Meinungen waren geteilt, und trotz alles Debattierens ließ sich keine Einigkeit erzielen. Es drängte sich die Frage auf: Woher diese gründliche Meinungsverschiedenheit? Rührt sie von mangelhafter Kenntnis her, oder hat sie lediglich einen Gefühlsursprung? Bald dehnte sich das Problem zu der Frage aus: Warum weichen die Moralbegriffe überhaupt so voneinander ab? Und warum ergibt sich anderseits in zahlreichen Fällen eine so allgemeine Übereinstimmung? Ja, warum gibt es überhaupt Moralbegriffe? In den vielen Jahren, die seit jenem Tage verflossen sind, habe ich mich bemüht, auf diese Fragen Antwort zu finden. Das vorliegende Werk ist das Ergebnis meiner Untersuchungen und meines Nachdenkens."

Soweit der Verfasser selbst. Man wird an die ganz ähnlich klingenden Mitteilungen erinnert, welche John Locke, der geistige Vater der Aufklärung, in dem „Briefe an den Leser", welchen er seinem philosophischen Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand", voranstellte, über den geistigen Anstoß zu diesen Untersuchungen gegeben hat: Der Unterschied ist nur der, daß die kritische Methode oder vielmehr Fragestellung, zu welcher Locke durch das Gefühl unlösbarer Schwierigkeiten in der Diskussion geführt wurde — der Versuch, vor allem die eigenen Fähigkeiten zu prüfen und zu sehen, welche Dinge im Bereiche unseres Verstandes liegen und welche nicht — daß dieses Unternehmen der „Erkenntnistheorie" am Ausgange des 17. Jahrhunderts neu war; während die ethische Frage, von welcher Westermarcks Buch ausgeht, schon eine lange Diskussion hinter sich hat; eine Diskussion, welche in der neueren Philosophie gerade durch die eben erwähnte Arbeit von Locke neu belebt worden ist, nachdem sie schon das Altertum beschäftigt hatte. Durch die ganze Geschichte der Ethik zieht sich der Gegensatz zweier Anschauungen hindurch, in wechselnden Formen, in verschiedener Begründung. Die eine behauptet, das Sittliche oder vielmehr die Regeln und Normen, welche den Inhalt desselben bilden, seien ein angeborener und ursprünglicher Bestandteil der menschlichen Natur und können eben deswegen zwar an einzelnen Punkten des Raumes und der Zeit zurückgedrängt, verschoben, ausgebildet, aber in ihrem Wesen niemals verändert

werden; die andere legt Gewicht auf die von einer vergleichenden Betrachtung des Völkerlebens nirgends zu verkennenden tausendfachen Verschiedenheiten der sittlichen Maßstäbe und Urteile; auf die Tatsache, daß die Begriffe „gut“ und „böse“ im sittlichen Sinne bisweilen auf ganz entgegengesetzte Weisen praktischen Verhaltens angewendet werden. Diese Anschauung leugnet infolgedessen das Angeborensein irgendeines sittlichen Prinzips oder Grundsatzes, die Unveränderlichkeit der sittlichen Regeln, während das Sittliche als ein Entwicklungsprodukt behauptet und seinen einzelnen Bestimmungen nur ein Relativitätswert zuerkannt wird. Je nach den Zielen der moralphilosophischen Untersuchung schien sich die eine oder die andere Anschauung mehr zu empfehlen. Ging man mehr von einer prinzipiellen Betrachtung und von Gesichtspunkten der ethischen Pädagogik aus, so stellte man die Unveränderlichkeit und den angeborenen Charakter des Sittlichen in den Vordergrund. Nur ein dem Belieben der Menschen entrücktes, gewissermaßen übermenschlich oder wenigstens überindividuell fundiertes Sittengesetz schien den schwierigen Aufgaben der ethischen Erziehung gewachsen. Und alle religiös gerichtete Ethik neigt aus diesem Grunde auf die gleiche Seite, indem sie die Unveränderlichkeit der Sittengebote aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens herleitet. Ging man umgekehrt von einer überwiegend historischen oder ethnographischen Betrachtung aus, so trat die Veränderlichkeit der sittlichen Maßstäbe und Normen in den Vordergrund, und diese Betrachtungsweise bot, sobald man einmal auf sie verfallen war, so viel Zwingendes, daß sie sich nie wieder ganz verdrängen ließ.

Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung der Ethik haben sich diese Gegensätze einerseits vertieft, anderseits wechselseitig vieles von ihrer ursprünglichen Schärfe abgestreift. Schon David Hume, nicht nur ein scharfsinniger Philosoph, sondern auch ein großer Historiker, hat den richtigen Weg gewiesen, auf welchem dann der Positivismus im 19. Jahrhundert, unterstützt durch die Entwicklungslehre, weitergewandelt ist. Kein Ethiker, welcher diese Wissenschaft sich nur im Zusammenwirken abstrakt-begrifflicher und beobachtender Methoden denken kann, wird heute die Entscheidung darüber, ob es angeborene und unveränderliche Normen des Sittlichen gebe oder ob die Sittengesetze

einen relativen und kulturgeschichtlich bedingten Charakter haben, einfach auf Ja oder Nein stellen wollen. Das reale Phänomen des sittlichen Lebens — im Gegensatze zu der Ethik, wie sie in so vielen Büchern konstruiert und dargestellt wird — zeigt beides: Konstanz in gewissen Grundzügen und Variabilität in zahlreichen abgeleiteten Gebilden. Nur der versteht das ethische Leben der Völker, welcher es als eine beständige Ausgleichsfunktion zwischen individuellen und sozialen Wertungen, zwischen Zustands- und Entwicklungswerten, zwischen überlieferten und neu entstehenden, zwischen bestehenden und wieder absterbenden Maßstäben auffassen lernt. Diese Auffassung bildet den Schlüssel zur Sittengeschichte. Und sie ist, wie es mit manchen großen Einsichten des menschlichen Geschlechtes ergangen ist, zwar nicht vom Himmel gefallen, aber auf Grund eines verhältnismäßig geringen Materiales durch eine synthetische Konstruktion gefunden worden.

In der Tat ist es erstaunlich für den, welcher in der Geschichte dieser großen ethischen Kontroverse zurückblättert, wie eng begrenzt die historische Induktion gewesen ist, mittelst welcher sowohl das Für als das Wider bestritten worden sind. Einige wenige Fakta mußten genügen; sie erschienen gewissermaßen nur nebenher als Zeugnisse für eine Ansicht, welche in beiden Lagern, bei Metaphysikern und bei Skeptikern, aus anderweitigen Erwägungen schon feststand.

In dieser Richtung macht nun das vorliegende Werk Westermarcks Epoche. Mit einer Belesenheit in ethnographischer, sittengeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und allgemein kulturgeschichtlicher Literatur, die nicht so leicht ihresgleichen finden dürfte, hat Westermarck eine fast unübersehbare Fülle von Tatsachen zusammengetragen, welche die Auffassung der sittlichen Grundbegriffe und der Gegenstände des sittlichen Urteils, ferner aber auch die Auffassung einzelner Kategorien von Handlungen und Zuständlichkeiten — wie das Töten im allgemeinen und in speziellen Fällen, Körperverletzung, Barmherzigkeit und Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Hörigkeit der Kinder, Hörigkeit der Gattinnen, Sklaverei — gewissermaßen in einem welthistorischen Durchschnitt zeigen. Da wir hier nur den ersten Band vor uns haben (der zweite wird von dem Übersetzer für den Anfang des

Jahres 1908 in Aussicht gestellt)*), so wird jedenfalls die Reihe der von dem Verfasser nach seiner ethnographisch-vergleichenden Methode dargestellten Hauptrichtungen des sittlichen Lebens noch bedeutend vermehrt und das Gesamtbild reicher und abgeschlossener werden. Man kann, wie ich glaube, mit Bestimmtheit sagen, daß es bisher in der gesamten Literatur keine so umfassende und übersichtliche Sammlung sittengeschichtlicher Materialien gegeben hat wie die vorliegende. Nicht nur für den Forscher auf diesem Gebiete, sondern für jeden, der sich für die Vielgestaltigkeit des Völkerlebens, wie für den Wechsel menschlicher Anschauungen und Wertungen interessiert, ist das Buch eine fast unerschöpfliche Fundgrube.

Daß der Besitzer und Beherrscher eines solchen Materiales sich mit Entschiedenheit in seinen grundlegenden Kapiteln auf die Seite der Gefühlsmoral stellt, begrüße ich im Interesse dieser immer noch so viel angefochtenen und so viel mißverstandenen Betrachtungsweise auf das freudigste. Allerdings scheint mir die allgemeine Theorie, zu welcher Westermarck gelangt, gewisser Verbesserungen bedürftig, und ohne dieselben wird das Buch, wie ich fürchte, die vielfach vorhandene Ablehnung der Gefühlsmoral eher steigern als vermindern. Westermarck stellt fest, daß die sittliche Mißbilligung eine Form des vergeltenden Unwillens und die sittliche Billigung eine Form des vergeltenden Wohlwollens ist. Was diese Gefühle von ähnlichen, außersittlichen Gefühlen unterscheidet — Mißbilligung von Zorn und Rache, Billigung von Dankbarkeit — ist das Moment der Uneigennützigkeit, der Selbstlosigkeit, der Allgemeingültigkeit. „Wenn ich eine Tat gut oder böse nenne, so nenne ich sie so ganz unabhängig von ihrer Beziehung zu meinem persönlichen Interesse.“ „Sittliche Billigung oder Mißbilligung sowohl unserer selbst als anderer erscheint am reinsten dann, wenn sie in dem Bewußtsein des Urteilenden von dem Glauben an ihre Allgemeingültigkeit begleitet werden.“ Vortrefflich! Und in diesem Zusammenhange polemisiert Westermarck gegen die intellektualistische oder rationalistische Ansicht, daß sittliche Gefühle ausschließlich die Folge sittlicher Urteile seien und daß in jedem Falle das Prädikat des Urteils den Charakter der Gefühlsregung bestimme,

*) Er ist 1909 erschienen. (A. d. H.)

so daß wir z. B., wenn wir von einem Mord hören, das Unrechte der Tat erkennen müssen, ehe wir sittliche Entrüstung darüber empfinden können. Gewiß: aus dem Verstande allein kann Sittliches nicht geboren werden, das hat schon Hume mit voller Klarheit erkannt und ausgesprochen. Der Verstand reicht nicht weiter als zur Feststellung der tatsächlichen Beziehungen der Dinge; schalten wir das Gefühl, das heißt die Beziehungen von Dingen und Vorgängen auf Wohl und Wehe persönlicher Wesen aus, so ist das Sittliche eliminiert. Aber daraus folgt nicht, daß bei der Entstehung sittlicher Gefühle dem Verstande gar keine Rolle zufalle.

In dem verwickelten Gange der menschlichen Geschichte spielen die Kräfte unserer Natur viel mannigfaltiger ineinander. Selbst Hume, gewiß kein Rationalist auf ethischem Gebiete, spricht mit Nachdruck von der mitwirkenden Leistung der Intelligenz. Auguste Comte, der große Begründer des Positivismus, führt zwar die ganze ethische Entwicklung der Menschheit auf den in jeder Kulturform und in jeder Generation neu zu gestaltenden Ausgleich zwischen den Interessen und Bedürfnissen des Einzelnen und der Gesamtheit zurück; aber dieser Ausgleich erfolgt auf Grundlage der menschlichen Gefühlsorganisation durch die Intelligenz in der Weise, daß sie Bedürfnisse und Werte gegeneinander abwägt, und wird um so vollkommener sein, je mehr sich die Intelligenz der Leitung der menschlichen Dinge bemächtigt. Gerade der Hinblick auf das Moment der Unparteilichkeit oder Allgemeingültigkeit, welches Westermarck als entscheidend für den sittlichen Charakter von Gefühlen bezeichnet, hätte ihn veranlassen sollen, seine innere Gefühlstheorie zu ergänzen. Nicht einmal das, was ihn selber fördert oder schädigt, weiß der Einzelne bloß auf Grund seiner unmittelbaren Gefühle genau, geschweige denn, was der Gattung dienlich oder abträglich ist. Ein großer Teil aller sittlichen Normen ist entstanden aus Theorien über Nützlich und Schädlich im sozialen Sinne. Gerade das große von Westermarck beigebrachte Material liefert dafür Belege in erdrückender Fülle.

Viele von diesen Theorien sind ganz unsinnig, völlig verkehrtem Denken, falschen oder falsch gedeuteten Beobachtungen entsprungen, und demgemäß machen auch die auf sie gebauten sittlichen Schätzungen und Imperative einen oft so seltsamen

Eindruck. Und der Fortschritt im sittlichen Leben ist zu einem guten Teile davon abhängig, daß sich das Verständnis der realen Zusammenhänge eines bestimmten praktischen Verhaltens mit Wohl und Wehe, sei es der Individuen, sei es der sozialen Gemeinschaft, verbessert. Vieles freilich, was dem oberflächlichen Betrachter der Sittengeschichte unsinnig erscheint, ist es bei tieferem Eindringen keineswegs, sondern der Versuch einer Anpassung an bestimmte klimatische und kulturelle Verhältnisse. Nun setzen ja freilich alle intellektuellen Erwägungen, um praktisch wirksam zu werden und sich ins Sittliche zu erheben, eine Gefühlsbasis voraus. Wem seine eigene Person vollkommen gleichgültig wäre, dem könnte man schwer beweisen, daß er bestimmte Dinge lassen müsse, um sich nicht zu schädigen. Wer gar kein Gefühl für den sozialen oder nationalen Zusammenhang hätte, dem könnte man die Nützlichkeit eines bestimmten Verhaltens für die allgemeine Wohlfahrt noch so einleuchtend dartun — er würde sich davon kaum bestimmen lassen, sobald es für ihn nur die geringste Unbequemlichkeit bedeutete. Aber auch Gefühle lassen sich erziehen. Mit dem stärksten Druck arbeiten seit ältesten Zeiten öffentliche Meinung, Sitte, Gesetz, Einrichtungen aller Art darauf hin, daß dem Individuum das öffentliche Wohl n i c h t gleichgültig werde, daß es sein Verhalten, sowohl in Beziehung auf die eigene Person als in Beziehung auf andere, so einrichtet, um dem zu genügen, was die Gesamtheit verlangt. Und so ist es auch gewiß einseitig, mit Westermarck Sitten und Gesetze nur als „Kundgebungen“ von Moralbegriffen zu betrachten. Das sind sie gewiß in vielen Fällen; aber in zahlreichen Fällen formieren sie erst die Moralbegriffe oder bilden sie um; in anderen Fällen halten sie wie große Petrefakte Moralbegriffe fest, die längst abgestorben sind.

Der innere Mechanismus des ethischen Lebens ist viel reicher, viel verwickelter, als er von Westermarck dargestellt wird, und in diesem Mangel seiner allgemeinen Theorie wurzelt auch der, wie ich glaube, wichtigste Einwand, den man gegen seine Methode erheben kann. Diese Methode kann nämlich nicht mehr aufzeigen, als daß die Wertung menschlicher Handlungen und die Auffassung praktischer Probleme zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden war, daß in dieser Verschiedenheit gewisse Züge regelmäßig

wiederkehren und daß alle Schätzung und Normierung auf gewisse Gefühle zurückgehe.

Aber für dasjenige, was die philosophische Ethik heute von der Sittengeschichte zu erwarten berechtigt ist, ist dies viel zu wenig. Es müßte gezeigt werden, in welchem Zusammenhange bestimmte Typen sittlicher Schätzung und Lebensführung mit bestimmten Kulturformen stehen und wie mit der Veränderung dieser Formen auch die sittlichen Schätzungen sich verändern; es müßte gezeigt werden, wie zunächst in einzelnen Kreisen und unter Führung leitender Persönlichkeiten oder bestimmter religiöser und philosophischer Ideen neue Wertungen auftreten und wie solche Wertungen die Möglichkeit erlangen, sich durchzusetzen; es müßte gezeigt werden die klassenmäßige Bestimmtheit der ethischen Maßstäbe, die Verengung oder Erweiterung des Gesichtskreises, wie sie mit Verschiebungen in den sozialen Machtverhältnissen sich ergibt; es müßte endlich gezeigt werden der Zusammenhang aller dieser Dinge mit dem allgemeinen Verlauf der geschichtlichen Begebenheiten.

Mit anderen Worten: Die wahre Methode einer Untersuchung, wie sie der Verfasser geben wollte und wie sie allen philosophischen Aufstellungen auf diesem Gebiete zur Ergänzung dienen müßte, kann nicht die ethnographische sein — denn diese liefert nur ein Mosaik von Tatsachen — sondern eine im eigentlichen Sinne historische, welche die Entwicklung des Sittlichen als ein in sich geschlossenes, mit dem ganzen übrigen menschlichen Dasein in Wechselwirkung stehendes Teilgebiet der Kultur betrachtet und darstellt, sowie wir längst die Geschichte der Kunst, des Rechtes, der Literatur, der Philosophie anzusehen und zu behandeln gelernt haben. Die Erforschung und Darstellung der sittlichen Entwicklung eines bestimmten Volkes oder Kulturkreises, von dem genügende Dokumente vorhanden sind, um einen Einblick in diese, nicht gerade auf der Oberfläche der Erscheinungen liegenden Dinge zu gewinnen, würde daher für ein vertieftes Verständnis der Gesetze des sittlichen Lebens mehr Wert haben als die ausgebreitetste Sammlung eines ganz unhomogenen Materials, das aus allen möglichen Volks- und Kulturkreisen zusammengetragen ist und uns nirgends den Einblick in die inneren Bildungsverhältnisse des sittlichen Wollens und Wertens

gestattet. An Kulturvölkern mit einer übersehbaren und einheitlichen Entwicklung muß diese Untersuchung gemacht werden; von da aus empfängt die Sittengeschichte gewissermaßen ihr festes wissenschaftliches Skelett. Was wir von Natur- und Halbkulturvölkern wissen, kann nur zur Verdeutlichung benutzt werden. Ich erinnere an den analogen Vorgang bei der Entwicklung der modernen Sprachwissenschaft. Diese verdankt ihr festes Gefüge, ihr Verständnis gewisser grundlegender Gesetze der Sprachentwicklung, auch ihre Bedeutung für die Geschichtswissenschaft im allgemeinen, durchaus der Konsequenz, mit welcher sie sich zunächst auf das Studium eines in sich geschlossenen und an literarischen Zeugnissen reichen Sprach- und Kulturkreises, des indogermanischen und des semitischen, geworfen hat. Einer solch einheitlichen Konzentration bedarf auch die Sittengeschichte durchaus, um so mehr als dieses Gebiet, soweit auch nur die Entwicklung der für die Geschichte der Menschheit zentralen Kultur der Mittelmeerwelt in Frage kommt, noch große Lücken aufweist, die es, im Vergleich mit der außerordentlich reichen Entwicklung, welche Kunstgeschichte, Literaturgeschichte, Rechtsgeschichte aufzuweisen haben, als sehr stiefmütterlich behandelt erscheinen lassen.

Das Meiste, was es auf diesem Gebiete gibt, kann nur als Materialsammlung, als Vorarbeit aufgefaßt werden. Das Buch von Leopold Schmidt „Die Ethik der alten Griechen“ — wertvoll trotz der nicht genügenden Sonderung der einzelnen Perioden — steht ziemlich isoliert da; Ludwig Friedländers viel gelesene „Sittengeschichte Roms“ ist wenig mehr als verdienstliche, stellenweise stark am Äußerlichen hängen bleibende Beschreibung; William A. Leckys treffliches Werk „Europäische Sittengeschichte von Augustus bis auf Karl den Großen“ harrt leider noch immer seines Fortsetzers ins eigentliche Mittelalter hinein; und so entscheidende Perioden wie die Zeit des Humanismus und der Reformation oder das Zeitalter der Aufklärung haben überhaupt noch keinen Bearbeiter gefunden. Burckhardts Meisterwerk „Die Kultur der Renaissance“ hat viel weitere Ziele und behandelt das Sittengeschichtliche mehr beiläufig. Nietzsches „Genealogie der Moral“ wird kein Kundiger für mehr ansehen als eine Reihe blendender Paradoxien. Das Verständnis einer so komplizierten

Entwicklung, die dort in einige möglichst einfache und schlagende Formeln zusammengedrängt wird, ist durch Nietzsche im ganzen wohl mehr erschwert als gefördert worden.

Auch Chamberlain in seinen vielgelesenen „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ hat die sittengeschichtlichen Probleme nur nebenbei behandelt. Für ihn stehen die Fragen der allgemeinen Weltanschauung im Vordergrunde; und seine Theorie des Indogermanentums ist, wenn auch ganz anders gewendet, nicht minder einseitig als Nietzsches Gegenüberstellung der Herren- und Sklavenmoral. Daß bei diesen beiden, so einflußreich gewordenen Schriftstellern die Rolle, welche den einzelnen Volkselementen zugewiesen wird, gerade entgegengesetzt ist; daß Nietzsche den „Sklavenaufstand in der Moral“, das heißt die Summe der altruistischen Mitleidsforderungen, von Judäa ausgehen läßt, während „die blonden Bestien“ seiner Herrenrasse unverkennbar indogermanischen Typus aufweisen; daß Chamberlain umgekehrt alles, was an Innerlichkeit, Selbstvergessen, träumerisch-forschendem Sichversenken in die Welt der Dinge und die Welt des Geistes in der abendländischen Kultur vorhanden ist, auf das Germanentum, alle Oberflächenbetrachtung der Dinge, alle Phantasiearmut, alle egoistische Willenshärte, alle seelenlosen Praktiken, kurz allen Mechanismus und Materialismus auf das Judentum zurückführt, kann unser Mißtrauen gegen diese geistreichelnde Behandlung der Sittengeschichte nur vermehren.

Angesichts dieser Sachlage kann man ruhig sagen, daß das ganze Problem der Entstehung unserer gegenwärtig geltenden Moralbegriffe noch seiner Bearbeitung in einem strengeren wissenschaftlichen Sinne harrt. Denn für das Problem in dem Sinne, welcher hier gemeint ist, reicht es nicht aus, die Entwicklung der philosophischen Theorien über das Sittliche darzustellen; ebensowenig einzelne sittengeschichtliche Monographien abzufassen; sondern es handelt sich darum, die ganze Entwicklung der Moralbegriffe wie der praktischen Moralität im Zusammenhange des geschichtlichen Lebens darzustellen, ihre Faktoren aufzuzeigen und die Gründe ihres Wandels — ihrer Verfeinerung hier, ihrer Vergröberung dort — ersichtlich zu machen. Eine solche Arbeit wird auch durch das vorliegende Werk Westermarcks, trotz seines außerordentlichen Stoffreichtums, nicht überflüssig

gemacht, wenn schon ich nicht zweifle, daß das vergleichende Studium der Sittengeschichte, namentlich wenn nach dem Erscheinen des zweiten Bandes der ganze Aufbau von dem deutschen Leser übersehen werden kann, durch dasselbe mächtige Förderung erfahren wird. Hier liegt, wie ich meine, eine Reihe schöner Aufgaben für jüngere Forscher, welche philosophische Bildung besitzen und mit den Methoden historischer Forschung vertraut sind — Aufgaben, durch deren Bearbeitung wirkliche Fortschritte der Erkenntnis und nicht bloß ein unabsehbares Umlagern einer gewissen Anzahl von abstrakten, aus der Introspektion und ihrer Zergliederung, wenn nicht gar bloß aus der Geschichte der Philosophie, gewonnenen Begriffen, erzielt werden können.

49

Personleben und Gemeinschaftsleben

Vortrag, gehalten in der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" zu Berlin

(1893)

Hochgeehrte Versammlung!

Was ich heute Ihrer Aufmerksamkeit und Ihrem Nachdenken nahezulegen wünsche, ist kein spezielles, sondern ein allgemeines Problem; ja, es ist eigentlich weniger eine Untersuchung als vielmehr eine Reihe von Betrachtungen. Ich möchte den Versuch machen, gewisse Dinge, welche ich bei Ihnen allen schon als vorhanden, ja als lebendig und triebkräftig voraussetzen darf, aus dem Bereiche des Gefühles und der Stimmung in das helle Licht des Gedankens zu rücken; gewisse Gegensätze, auf die wir im praktischen Leben fortwährend stoßen, in ihrer inneren Beziehung aufzuweisen und damit die Möglichkeit ihrer Versöhnung zu zeigen.

Das Thema, welches ich heute zu behandeln gedenke, betrifft das eigentliche ethische Grundverhältnis. Denn alles Sittliche erwächst aus der beständigen Wechselwirkung zwischen dem Charakter des Individuums und der Gemeinschaft, und alles Nachdenken über sittliche Fragen — einerlei ob es in streng wissenschaftlicher Form oder in Gestalt einer persönlichen

Überlegung auftritt — hat immer einen Ausgleich zwischen diesen beiden Kräften, der Person und der Gemeinschaft, zum Gegenstande; einen Ausgleich zwischen dem, was das Individuum kann und will, und dem, was die Gesellschaft verlangt; einen Ausgleich auch zwischen dem, was das Individuum von der Gemeinschaft fordert, und dem, was die Gemeinschaft zu gewähren imstande ist.

Wir gehen aus von dem Individuum, von der selbstbewußten Persönlichkeit. Jeder Mensch ist ein für sich abgeschlossenes Wesen: mit unmittelbarer Notwendigkeit bezieht er alles Übrige auf sich. Diese Welt, so ungeheuer, so unermeßlich um ihn ausgebreitet, ist doch für jedes fühlende und erkennende Wesen immer und ewig seine Welt. Nur dasjenige Stück dieses uferlosen Meeres, welches in seine Sinne und seine Erfahrung fällt oder von seinem Denken erfaßt werden kann, existiert für ihn als wirklich; und nur dasjenige, was ihn im Gefühl ergreift und sein Inneres in Lust oder Schmerz erzittern macht, kann einen Wert für ihn haben. In jedem Menschen wird mit Bewußtsein lebendig, was wir die innerste Kraft des Seins nennen müssen und was uns die Naturwissenschaft als die Unzerstörbarkeit der Materie und der Energie kennen lehrt. Was jedes kleinste Atom seinen Anteil am allgemeinen Raume in alle Ewigkeit festhalten läßt, ist das Streben der Selbstbehauptung und der Selbsterhaltung. Dasein heißt: die Kraft haben zu sein; Dasein heißt — Wollen; und Wollen heißt: Ich will nicht beeinträchtigt, verletzt, zerstört werden, sondern ich will mich behaupten und entfalten, ich will genießen. Es nutzt nichts, diesen Urtrieb der Menschheit, diese Sehnsucht nach dem Glück, die in der Brust jedes Einzelnen brennt, zu leugnen oder zu schmähen. Sie reicht hinab bis in die Tiefen des Seins; sie kommt, wo man ihr die natürlichen Wege versperrt, auf tausend Umwegen wieder zum Vorschein; und sucht man dem Menschen begreiflich zu machen, daß diese Welt gar nicht darauf eingerichtet sei, diesen Trieb zu befriedigen, so ist der letzte Sinn aller Antworten auf diese Darlegungen doch immer nur: „Desto schlimmer für diese Welt, wenn sie so unvernünftig eingerichtet ist.“

Je näher der Mensch dem Anfangspunkt seines Daseins steht, um so instinktiver macht sich dieser Trieb geltend, und um so völliger ist er zur Befriedigung desselben auf die Hilfe Anderer

angewiesen. Das Kind ist der natürliche und völlig naive Egoist. Je unzulänglicher seine Hilfsmittel des Verkehrs und je unentwickelter sein Verständnis ist, um so weniger vermag es etwas Anderes vorzustellen und zu fühlen als seine eigenen Zustände. Die Welt bin ich: das ist, auf Begriffe gebracht, der geistige und sittliche Horizont des Kindes. Aber es kann nur dadurch leben, daß andere, zuvörderst die Mutter, von der entgegengesetzten Weise zu fühlen und zu denken beherrscht sind. „Du bist meine Welt“: dieser jahrtausendealte, heilige Refrain der mütterlichen Liebe, enthält in sich, natürlich nur in der Form der Ahnung, des Instinktes, das große Geheimnis, auf dessen Lösung schließlich alles Menschenschicksal beruht.

Und nur weil das Kind von Natur Egoist ist, weil es sich entfalten, seine Kräfte regeln, seine Bedürfnisse befriedigen will, nur deshalb kann es zunächst erzogen werden. Dies gibt uns die Mittel, ihm begreiflich zu machen, daß andere neben ihm sind, welche von dem gleichen Drange da zu sein, zu haben, zu gelten, beseelt sind; welche für ihre Welt ganz in demselben Sinne Mittelpunkt sind, wie das Kind für die seinige; dies gibt uns die Mittel, es von uns abhängig zu machen, Einfluß auf sein Gefühl zu gewinnen und ihm klar zu machen, daß nicht nur es selbst von anderen zu erwarten habe, sondern auch andere von ihm etwas erwarten; daß es seine Kräfte und Triebe dort einzuschränken, dort zu entwickeln habe.

Sehr bald kommt die Zeit, wo die Macht des Beispieles zu wirken anfängt, wo sich auch Gefühl und Vorstellung gegen andere Wesen aufzuschließen vermögen, wo Mitleid und Liebe sich zu regen beginnen und den Menschen zuerst lehren, fremdes Wohl und Wehe als eigenes zu fühlen; die Zeit, wo eigenes Nachdenken das bekräftigt und bestärkt, was bisher nur dunkel gefühlt worden war, wo allgemeinere Regeln des Verhaltens aufgefaßt werden können und sich an die bisherigen Gewohnheiten erläuternd und stützend anschließen.

Dies ist die erste Stufe in der Wechselwirkung zwischen Individuum und Gemeinschaft. Der einzelne Mensch lernt die Wucht des sozialen Zusammenhanges fühlen, in welchen er unentrinnbar hineingestellt ist, und sucht sich demselben so gut anzupassen, wie es seine Kräfte und Fähigkeiten erlauben. Er ist

bemüht, das zu werden, was man von ihm verlangt, weil er gelernt hat, daß die Gesellschaft nur demjenigen gewährt, der ihr leistet; er ist bemüht, dasjenige zu unterdrücken oder zu unterlassen, was ihn der sozialen Umgebung mißliebig machen oder ihn schaden könnte. Der Entwicklungsgang des Lebens hat ihn naturgemäß einige Schritte über sich hinausgeführt; er besitzt eine Familie, die sein Denken und Sorgen in Anspruch nimmt, er hat einen Beruf, der ihm Pflichten auferlegt, welcher ihn an irgendeinem Punkte als Glied in die gemeinsame menschliche Arbeit einfügt, freilich auch immer wieder auf sich zurückweist. Denn er betreibt den Beruf doch nicht eigentlich um der Gesellschaft willen, wenn es auch ein sogenannter öffentlicher Beruf wäre; er steht im eigenen Dienst und im Dienst der Seinigen; wenn die Gesellschaft diese seine Tätigkeit für sich gebrauchen kann und bezahlt, um so besser. Er ist auch allgemeineren, humanen Veranstaltungen nicht abgeneigt; wie die Pflichten des Berufes, so sind auch die Pflichten der Menschenliebe in einem gewissen Stile organisiert: man gibt einen Teil vom Überschusse; man hält sich in einer Art Mittellinie: gewissen Bedürfnissen des eigenen Gefühles, noch mehr gewissen Forderungen des sozialen Scheins, soll Genüge getan werden.

Zu allen Zeiten und bei allen Völkern gibt es diese Durchschnittsmoral, welche den Egoismus nicht überwunden, sondern in Pacht genommen hat, welche ihn reflektieren und mit der Gesellschaft Schritt zu halten gelehrt hat. Das Leben der Gemeinschaft wirkt hier auf das Leben der Person wie eine naturgesetzliche Tatsache, wie der Druck der uns umgebenden Atmosphäre auf unseren Leib. Erziehung, öffentliche Meinung, Standesehre, soziale Rücksicht, Gesetzgebung — wollen wir den Wert dieser Vorschule des Willens nicht zu gering anschlagen. Sie bereiten sozusagen das Rohmaterial, welches vorhanden sein muß, wenn wahre ethische Kultur möglich sein soll, sie hauen die Blöcke zu, aus denen der lichthelle Bau eines Tempels der Menschheit aufzurichten ist.

Aber wie es niemals eine menschliche Kultur gegeben hat, in welcher diese natürliche Wechselwirkung zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft gefehlt hätte, so ist keine Kultur möglich, wenigstens keine lebendige, Prinzipien des Wachstums

und Fortschritts in sich tragende, in welcher das sittliche Leben sich bloß auf diese Wechselwirkung beschränkte. Zu allen Zeiten hat man gefühlt und mit allen Mitteln hat man der Menschheit begreiflich zu machen gesucht: das große Sphinxrätsel unseres Wachstums und Gedeihens ist das Opfer. Erst wenn wir in diese ernste und erhabene Sphäre eintreten, beginnt das Gebiet dessen, was man in einem höheren Sinne allein sittlich nennen kann. Ethische Kultur hat im tiefsten Grunde kein anderes Ziel als dies: in ihren Schülern und Anhängern Geist und Mut des Opfers zu entfachen.

Und dies ist das eigentliche Problem für jede Anschauung vom Sittlichen, die mehr sein will als bloßes Begreifen und Darstellen dessen, was in der Welt ist. Sie soll uns Flügel leihen, um uns hinüberzutragen über den Abgrund zwischen unserem wohlgeregelten Egoismus und der freudigen Hingabe. Manche Begleiter müssen wir auf diesem Wege zurücklassen. Eine Strecke weit, namentlich in der Jugend, wenn die Begeisterung für Höheres erwacht, scheint er zum Ruhme hinzuführen: unser Auge trifft auf manche leuchtenden Gestalten, welche die Menschheit seit Jahrhunderten wegen ihrer erhabenen Größe preist und an deren Beispiel sie uns die eigene Kraft stählen lehrt. Aber wir kommen damit nicht zum Ziele. Sehr bald verblaßt der leuchtende Schein, der von diesen Siegesfackeln der Geschichte ausstrahlt; und die allermeisten Menschen machen die Erfahrung, wenn die Gelegenheit des Opfers an sie herantritt und die Pflicht des Opfers ihren ernsten, eindringlichen Ruf erhebt, daß die größten und schmerzlichsten Opfer nicht immer auf den Höhen der Menschheit vollbracht werden und nicht immer die sind, von denen die Geschichte späteren Geschlechtern der Enkel mit gerührter Huldigung erzählt, sondern ganz im stillen, ohne Sang und Klang, ohne daß mehr als einige Menschen darum wissen. Es ist oft leichter, in einem großen heroischen Entschlusse alles an alles zu setzen, als einen Weg zu gehen, den uns die Pflicht gebietet und von dem wir wissen, daß er nicht zum Tode führt, aber seitab von allem, was uns die freudige Hoffnung unseres Lebens vorzugaukeln pflegt; einen Weg, auf dem das Opfer, welches wir einmal gebracht haben, als wir ihn betraten, täglich erneut werden muß, in Stunden, die viel schwerer und schmerzlicher sind

als jene erste des Entschlusses, weil sie anstatt der freudigen Farbe der Begeisterung das öde, matte Grau der Alltäglichkeit und ihres Einerlei an sich tragen.

Das sind die wahrhaft großen und die wahrhaft schwierigen Aufgaben des sittlichen Lebens; und es ist einer der schönsten Züge der evangelischen Ethik, einer der wenigen, wo ihre Lehren uns heute ganz rein und ohne jeden fremdartigen Beigeschmack anmuten, daß sie diese Größe des stillen Opfers bekannt und gefordert hat, wenn sie dieselbe auch in Bildern anschaulich zu machen sucht, welche die Verhältnisse, in denen solche Opfer gebracht werden, nur sehr unzulänglich bezeichnen. Denn nicht dies erscheint uns heute als der echteste und wahrste Ausdruck solchen Opfers, daß einer bei seinem Beten, Fasten und Almosengeben, „bei seinen guten Werken", nicht immer nach der möglichsten Publizität hinschiele und mit seinen Verdiensten gehörig in den Zeitungen raßle — das ist für manche Leute freilich auch ein Opfer, aber keines, welches der Rede wert wäre — sondern, daß einer sich als Person mit seinen berechtigten Forderungen an Glück und Wohlergehen da einsetzt, wo es notwendig ist, dem Triebwerk der Welt ein Stück fremden Elends abzuringen, dem allgemeinen Eigennutz ein Stück Recht abzutrotzen.

Und ganz unvollziehbar sind für uns die Vorstellungen geworden, durch welche die christliche Ethik das menschliche Herz solchem Opfermute geneigt zu machen gesucht hat. Sie stellt neben die Heimlichkeit des Opfers die Allwissenheit des ewigen Richters und neben den Schmerz und die Überwindung des Opfers das vollgerüttelte Maß der Vergeltung im kommenden Vollendungsreiche.

Wenn aber diese Vorstellungen, welche ausdrücklich als Motive bezeichnet werden, nicht mehr vollzogen werden können, weil ein völlig geendeter Zusammenhang der allgemeinen Weltanschauung die logische Möglichkeit dafür weggeräumt hat, so erhebt sich naturgemäß die Frage: Tritt an diese leergewordene Stelle irgendein Ersatz, oder muß die Menschheit, welcher der Glaube an die christliche Lehre abhanden zu kommen droht, sich dann auch ohne die Gabe des Opfers behelfen? Wenn dies der Fall wäre, so würden wir in der Tat vor eine verzweifelte Wahl gestellt sein. Wir würden zu wählen haben zwischen einer Wahrheit, die vor uns aufragt wie ein nackter und kahler Fels, die unsere

edelsten Triebe und Säfte vertrocknen läßt, und einem Reiche der Illusion, das freilich vor keiner ernsthaften Prüfung standhält, aber uns beseelt und unsere Kräfte verdoppelt. Jedoch diese Wahl ist nichts, was in Wirklichkeit existierte; sie ist nur ein sophistisches Dilemma, das die Verteidiger des alten Glaubens als Wehr und Waffe glauben brauchen zu können, weil sie die Macht und Schönheit unserer Anschauung nicht kennen, weil sie nicht zu begreifen vermögen, daß der tiefste Einblick in die Wirklichkeit des Lebens uns mit einer Anschauung ausrüstet, die kein Bild und Gleichnis ist und die volle motivierende Kraft jener alten Vorstellungen besitzt. Was jenen Zeiten leicht vorstellbar, ja selbstverständlich schien — ein allwissendes Auge, das in alle geheimsten Falten hineinblickt und vor dem alles Verborgenste offenbar ist — das erscheint uns heute undenkbar; und was ihnen unbegreiflich erschien, das erscheint uns heute als ein völlig Einleuchtendes: der große, unentrinnbare Zusammenhang alles  Lebens und Tuns. Gewiß: es kommt der Tag, an dem alles offenbar wird, aus dem einfachen Grunde, weil nichts geschehen kann, was nicht seine Wirkungen hätte, und weil, wenn nicht die Ursache, so doch die Wirkungen dieser Ursache irgendwo und irgendwie zum Vorschein kommen müssen. Der Tag des Gerichtes, von dem die religiöse Vorstellungsweise ihre grandiosen, aber kindlichen Bilder entwirft, ist nicht das Ende aller Tage, sondern das Ende jedes Tages; kein einmaliges, sondern ein ewiges Geschehen; die Geschichte jedes Einzelnen und jedes Volkes ist sein beständiges Gericht. Es gibt keinen größeren und würdigeren Gegenstand ethischer Betrachtung, als den tiefverschlungenen Irrwegen dieses Gerichtes nachzuspüren, und das vage, unbestimmte Bild dieses ungeheuren Vorganges, der allem Leben der Menschheit Sinn und Richtung gibt, aus den Erfahrungen persönlichen Lebens, aus den großen Lehren der Geschichte, immer schärfer und klarer zu gestalten. Wir sind heute freilich hinausgewachsen über jene alte, kindlich moralisierende Auffassung, als führe der Weltlauf über Tun und Lassen jedes Einzelnen nicht bloß überhaupt Buch, sondern präsentiere auch pünktlich zu bestimmten Terminen seine entweder aktive oder passive Bilanz. Es ist ja selbstverständlich, wenn ich schon bei diesem kaufmännischen Gleichnisse bleiben darf, daß man aus einzelnen Posten des Debet und Kredit kein

Bild eines Geschäftes gewinnen kann; aber die Prosperität oder Mißwirtschaft des Ganzen setzt sich doch notwendig aus allen einzelnen Posten zusammen, und viele kleine Verluste können leicht einen großen Gewinn aufheben und wettmachen. Eben darum aber, weil dieser solidarische Zusammenhang der Menschheitsgeschichte mit dem Tun und Lassen aller Einzelnen, so vollkommen sicher er im großen und ganzen ist, so unübersehbar im einzelnen — eben darum kann niemand die Pflicht der Hingabe an das Wohl der Gesamtheit von anderen für sich besorgen lassen und in dem Gedanken: „Ach, andere tun ja ohnedies so viel,“ möglichst für sich sorgen. Denn jeder pflegt da, wo es sich um sein Recht, um seine Selbstbehauptung und Selbsterhaltung handelt, sich als den Mittelpunkt der Welt anzusehen; jeder verlangt und erwartet von der Gemeinschaft, daß sie ihn so ansehe und behandle, als ob von all den Millionen Individuen nur an ihm etwas gelegen sei. Aber dies ist die Kehrseite dazu: Jeder hat auch umgekehrt der Gemeinschaft gegenüber sich zu verhalten, als sei von aller Arbeit, die geschieht, nur eben auf die seinige gerechnet; als sei alles in der Schwebe und bedürfe nur noch seines Anteils — er sei so klein, wie er wolle —, um die Schale der Gerechtigkeit und Liebe zum Sinken zu bringen und die Schale des Zornes und der Gemeinheit in die Luft zu schnellen.

Ich rede nicht dem das Wort, was die evangelische Ethik und ganz ebenso die buddhistische Ethik in einer für jene Zeit unentwickelter sozialer Erkenntnis genügenden, aber für uns nachgerade völlig unvollziehbaren Anschauung als Nächstenliebe lehrt und in dem Satze zusammenfaßt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst,“ oder wie die Buddhisten sagen: „Tat twam asi“: der andere bist du selbst. Dies ist der kindlich naive Ausdruck für eine Wahrheit, die wir heute in ganz anderem, hellerem Lichte sehen, als es jenen begeisterten, warmherzigen Volkslehrern der Vorzeit möglich war. Niemand, der über das Gebot der Nächstenliebe in diesem Sinne nachdenkt und dasselbe in seine logischen Konsequenzen entwickelt, wird umhin können, gegen dasselbe ein geheimes Widerstreben zu fühlen, und jeder, der die Rolle einigermaßen historisch zu verfolgen imstande ist, welche dieses Gebot in der Geschichte des Christentums gespielt hat, weiß, daß dasselbe entweder umgangen worden ist, als ob

es nicht existierte, oder da, wo man es ernst genommen und in eine praktische Norm umzusetzen versucht hat, nur Zerrbilder zutage brachte.

Ich leugne durchaus, daß es für unsere heutige ethische Bildung eine Pflicht der Nächstenliebe in dem Sinne geben könne, als sei jeder beliebige einzelne Mensch mein Nächster, mein „alter ego"; als könnte und müßte ich dieses zufällige Individuum deswegen, weil es der gleichen Gattung angehört, so ansehen oder behandeln, wie mich selbst; als müßte ich dem, der mir den Mantel abnimmt, auch noch den Rock dazu geben oder als würde der Pflicht des Opfers, welcher ich so nachdrücklich das Wort zu reden versucht habe, in irgendwelcher Weise dadurch genügt, daß der Besitzende hingeht und alles, was er hat, verkauft und es den Armen gibt. Wir wissen heute ganz genau, ja, wir können es mathematisch beweisen, daß, wenn heute aller Besitz verteilt würde, damit für das große Problem, dem wir alle unser Nachdenken und unsere Tatkraft zu weihen entschlossen sind, für das Problem der Wohlfahrt und des Fortschritts unseres Geschlechtes gar nichts gewonnen wäre, sondern daß wir damit erst recht am Anfange, ja inmitten des Chaos stünden. Die menschliche Gesellschaft und ihr Wohl nur auf die Liebe und Brüderlichkeit stützen zu wollen, ist der Traum des Schwärmers, dem eine kommunistische Bettlergesellschaft unter einem milden Himmel als soziales Provisorium vorschwebt, bis zu dem Zeitpunkte, da sich dieser ganze irdische Zusammenhang auflöst und in einem himmlischen Jerusalem Erde und Himmel in einen freudevollen Akkord zusammenströmen, in welchen kein Mißton der Bedürftigkeit und des Neides mehr hineinzuklingen vermag. Alle Begeisterung für Menschenwohl, aller Opfermut kann nur wirken auf dem festen Grunde einer Rechtsordnung; und es ist gewiß bezeichnend für die Richtigkeit dieser Erwägungen, daß unter allen sozialen Parteien der Gegenwart diejenige, welche am entschiedensten den Gedanken der unbedingten Solidarität des Einzelnen mit der Gemeinschaft hervorkehrt, die sozialistische, auch am entschiedensten diese Solidarität ihrem ganzen Inhalte und Umfange nach in die Form der Rechtsordnung gießen will, so daß dieses Ideal das Liebesprinzip ebenso dem Rechtsprinzip aufopfert, wie das altchristliche und buddhistische das Rechtsprinzip dem Liebesprinzip.

Unsere heutige Ethik weiß aus diesem Grunde nichts mehr von der Nächstenliebe im Sinne der alten asketischen Ethik, d. h. der Liebe zu dem Nächstbesten, als ob er ich selber wäre, und sie hält eine Betätigung derselben durch ein Herumstreuen von Wohltaten im Sinne dieser schrankenlosen Allgemeinheit nicht nur für sozial schädlich, sondern auch für sittlich bedenklich. Was sie fordert, ist dafür um so entschiedener der Aufbau einer Rechtsordnung, die den Bedürfnissen der Wohlfahrt und Wesensentfaltung entspricht, und die Hingabe an die Gemeinschaft in der Richtung, die jedem durch seinen Sozialberuf vorgezeichnet ist. Den Sozialberuf aber erfüllt man nicht dadurch, daß man nur für sich sorgt; auch nicht dadurch, daß man für den Nächstbesten, der auch Mensch ist, sich preisgibt; sondern so, daß man an jeder Stelle für diejenigen, mit welchen uns das Leben als Mitarbeitern in Berührung bringt, welche Gegenstand unserer Berufstätigkeit oder sonst auf uns angewiesen sind, so handelt, wie es der Hinblick auf die Gemeinschaft erfordert und man vor der Gemeinschaft es zu vertreten in der Lage wäre. Nicht im erborgten Licht, sondern im wahren, nicht mit Scheingründen, sondern nach den eigentlichen Motiven, und alle Konsequenzen seines Tuns auf sich nehmend.

Sozialberuf in diesem Sinne aber hat jeder; natürlich in sehr zahlreichen Abstufungen. Ihn übt derjenige, welcher an irgend einem Punkte der nationalen Arbeit steht und seine Arbeit nicht nur schlecht und recht tut, wie es zur Not sein muß, um sie nicht zu verlieren, sondern so gut, wie er sie immer machen kann. Er dient einem Sozialberufe; denn er mehrt und festigt das unschätzbare Kapital des allgemeinen Vertrauens, er steigert den Wert der Arbeit in der Gemeinschaft, welcher er dient. Sozialberuf übt derjenige, welcher irgend ein Menschenkind, das ihm nahe steht, dessen Sorge und heimliches Weh er kennt, vor dem Untergange oder der Verzweiflung rettet, nicht, weil an dem Individuum als solchem viel gelegen wäre, sondern, weil er der Gemeinschaft damit Dienste abnimmt, die nur der Einzelne dem Einzelnen leisten kann und die doch für die Gemeinschaft darum so unentbehrlich sind, weil sie die Last des Leides, das wir alle als Menschen zu tragen haben, um so viel erleichtern, wie sie auf mehr Schultern verteilt wird. Diesem Sozialberufe dient jeder,

der andere Menschen beschäftigt und in ihnen nicht bloß Mittel und Werkzeug, sondern Selbstzwecke sieht, es verschmähend, aus ihnen so viel herauszuschlagen, wie irgend möglich ist; jeder, der dem widerstrebt: die Not und die Unwissenheit Anderer für sich auszubeuten oder eine Macht, die ihm zugefallen ist, zu mißbrauchen. Nächstenliebe im Sinne unserer heutigen Ethik übt derjenige, der unbeirrt von Gunst und Mißgunst, seine Überzeugung vertritt; wer den Mut hat, einer klar erkannten Meinung zu folgen und sie mit ehrlichen Gründen zu vertreten, statt mit tausend Scheingründen das Gegenteil von dem zu beweisen, was er eigentlich glaubt. Nächstenliebe übt derjenige, welcher für das Recht der anderen mit der gleichen Entschiedenheit eintritt, wie für das eigene, und den Versucher, der ihm sein Rechtsbewußtsein abhandeln will, mit der gleichen höflichen Entschiedenheit die Türe weist, — einerlei, ob der Versucher im Namen eines Ministers oder im Namen der Parteigenossen kommt; Nächstenliebe übt derjenige, welcher unzugänglich ist, für alle die tausend und tausend Formen, in denen die Welt immerfort unseren Willen umschmeichelt, um ihn zu veranlassen, die klaren Aussprüche des Verstandes zu fälschen, um hier etwas zu sehen, was nicht zu sehen ist, um dort ein Auge zuzudrücken oder um aus Schwarz Weiß zu machen. Ja, ich meine, diese Käuflichkeit des Willens ist das eigentliche Grundübel, an dem wir kranken, und ihr unterliegen nicht nur diejenigen, die sich parlamentarische Abstimmungen mit Bankbilletts bezahlen lassen: sie findet hundert Wege in unser Innerstes; sie macht sich an unseren Ehrgeiz, an unsere Eitelkeit, an unser natürliches Streben vorwärts zu kommen, ja, sie umschmeichelt dasjenige, wo wir uns einerseits am sichersten und anderseits am schwächsten fühlen: unsere Liebe zu Weib und Kind. Und wenn wir schon für uns selbst entschlossen wären, gewissen Dingen kühn ins Auge zu sehen — ein Blick auf unsere Lieben, und unsere Kraft erlahmt, und was uns einen Augenblick zuvor als das einzig Würdige erschien, will uns jetzt geradezu ein Unrecht dünken, das wir an ihnen begehen. Aber Nächstenliebe heißt eben Opfer bringen im Sozialberufe, das kann nicht oft genug gesagt werden, und es gilt nicht nur vom Einzelnen, es gilt bis in die höchsten Regionen des Staates und der parlamentarischen Vertretungen. Es ist nur eine triviale

Wahrheit, daß in dieser Welt niemand etwas gewinnen kann, was nicht irgendwo ein anderer verliert; aber es beschleicht mich oft ein seltsam wehmütiges Gefühl, wenn ich dem Gange unserer Gesetzgebungsmaschine zusehe und beobachte, welche Kunst angewendet wird, um diese einfache Wahrheit zu verdecken, und welche Mühe man sich gibt, um ein Problem zu lösen, gegen welches die Quadratur des Zirkels eine Kleinigkeit ist: so und so vielen mehr zu geben, als sie haben, wenn niemand sich entschließt, an irgendeinem Punkte weniger zu haben, als er besitzt.

Aber diesen Sozialberuf — das dürfen wir nicht vergessen — hat auch jeder in dem Sinne, daß er seinerseits nach Kräften darnach zu streben hat, sich auf sich selbst zu stellen, um aus einem Empfangenden ein Spendender zu werden, um der Hilfe Anderer nicht zu bedürfen. Und darum haben wir an jedes Glied einer Gemeinschaft den doppelten Ruf zu richten: Diene dem Ganzen, indem du für die sorgst, welche in irgendeinem Sinne dir anvertraut sind, und hilf dir selbst, so daß du der Sorge der Anderen nicht bedarfst, sondern selbst Sorgen übernehmen kannst. Denn wenn keine Gemeinschaft Bestand haben kann, in welcher jeder nur für sich sorgt und die übrigen zusehen läßt, wie sie's treiben, so ist auch umgekehrt keine Gesellschaft möglich, wo jeder die Anderen für sich sorgen läßt und selber als Müßiggänger die Hände in den Schoß legt.

Von allen Seiten also werden wir auf dasjenige zurückgewiesen, was ich vorhin als den eigentlichen Mittelpunkt ethischer Kultur bezeichnet habe, auf den Begriff des Opfers, auf dasjenige, was der französisch-englische Positivismus in der Formel „Vivre pour autrui“ zusammenfaßt und was ich glaube am allerkürzesten und schlagendsten in der alten ritterlichen Devise „Ich dien“ aussprechen zu können. Und es ist, glaube ich, eine der ernstesten und wichtigsten Aufgaben unserer ethischen Gesellschaft, diese Weise des Denkens und Fühlens nicht nur im Kreise derer zur Geltung zu bringen, auf welche ihr eine persönliche Einwirkung gestattet ist, sondern unablässig bemüht zu sein, sie auch den großen sozialen und politischen Organisationen selbst gegenüber zur Geltung zu bringen. Denn auch sie sollen dienen, dienen nicht der Eitelkeit, einem sogenannten Selbstzweck, der nur ein prahlerischer Götze ist und seine eigenen Kinder frißt, — sie alle sind

nicht um ihrer selbst willen da, sondern als Diener und Hilfsmittel des obersten Zweckes, den wir kennen: der Wohlfahrt und der Wesensentfaltung des Geschlechtes.

Und wenn Sie mich nun fragen: Gut, aber wie sollen wir den Menschen an diesem entscheidenden Punkte unseren idealen Forderungen gefügig machen? Wo ist die Kraft, welche seine Selbstsucht aus den Angeln hebt; wo ist das Ziel, so leuchtend, daß es sein Auge vom Nächsten auf das Fernste lenkt? Ich weiß es wohl: Moralpredigen ist leicht; Moralpredigten aber in Taten umsetzen, ist schwer. Wenn dem nicht so wäre, so würde ja die Aufgabe der Menschheit schon gelöst oder jedenfalls ihr Los in jedem Stadium ihrer Entwicklung ein besseres sein. Auch ich weiß natürlich kein Zaubermittel, das in anderer Richtung läge, als in der von Erziehung und Bildung. Man muß dem Menschen jene Solidarität, von der ich sprach, nach Kräften deutlich machen. Es kommen ja manchmal Zeiten, in denen die Ereignisse selbst dieses Lehramt übernehmen und den Zusammenhang von Schuld und Verdienst, die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Ganzen, in so eindringlicher Weise predigen, daß auch dem Blödesten die Augen auf- und übergehen. Aber für gewöhnlich schwebt dieser Zusammenhang den Menschen doch nur in unbestimmten Umrissen vor, und ich halte es für eine sehr wesentliche Aufgabe der ethischen Kultur, den Blick für diese Grundtatsache zu schärfen, in welcher die eigentlichen Wurzeln der humanen Ethik liegen.

Bei diesem Werke sittlicher Erziehung und Bildung aber können wir, wenn wir es nur richtig anstellen, einen mächtigen Bundesgenossen gewinnen: nämlich eben jenes Streben nach Selbstbehauptung, welches scheinbar der notwendige Gegner aller Hingabe an die Gemeinschaft ist. Was ich hier meine, läßt sich, paradox wie es klingt, mit wenigen Worten klar machen. Wenn wir heute einem leidlich anständigen Menschen vorwerfen, einen anderen gröblich hintergangen, sein Wort gebrochen oder von einem Tische silberne Löffel mitgenommen zu haben, so wird er rot vor Entrüstung und den Vorwurf oder die Zumutung, etwas Derartiges zu tun, fühlt er als eine Kränkung seiner Ehre, als einen Einbruch in seine moralische Selbstbehauptung. Daß solche Sachen nicht möglich sein dürfen, wenn eine menschliche Gesellschaft bestehen soll, sagt ihm sein Verstand; was ihn

abhält, gewisse Dinge zu tun, weit wirksamer als alle Rücksicht auf die Gemeinschaft, ist sein Ehrgefühl, jenes Streben nach moralischer Selbstbehauptung, welches wir Selbstachtung nennen. Und hierin liegt das wahre Geheimnis aller ethischen Erziehung: es gilt, das Ehrgefühl des Menschen immer enger und vollständiger an seinen Sozialberuf zu ketten. Die Zukunft der Gemeinschaft ist fern und dunkel; der Zusammenhang des einzelnen Tuns mit ihr oft schwer kenntlich oder doch für die vom Willen beeinflußte Erkenntnis leicht zu fälschen; aber wenn es uns gelingt, die Rücksicht auf sie zu einem Teil des Selbst zu machen: dann haben wir gewonnenes Spiel; dann wirkt diese gewaltige Naturkraft nicht antagonistisch, sondern in der Richtung der ethischen Impulse selbst. Der Gedanke: das darf ich nicht, ohne mich selbst verachten zu müssen; das muß ich tun, denn das Leben, welches für mich bliebe, mit diesem Makel der Feigheit und Verzagtheit auf mir, wäre elender und kläglicher als jedes Opfer, welches die Pflicht von mir verlangt — dieser Gedanke war stets und wird sein in alle Zukunft der treueste Bundesgenosse aller jener Gefühle und Vorstellungen, durch welche wir unser eigenes Selbst zum Selbst der Menschheit erweitern und ihr Glück und Weh, ihre Schmerzen und ihr Gedeihen in der eigenen Brust erleben.

Gestatten Sie mir zum Schlusse meiner Betrachtungen einen Wunsch auszusprechen, welchen ich an eine naheliegende historische Betrachtung anknüpfe. Unsere Nachbarn jenseits des Rheins haben im abgelaufenen Jahre die Säkularfeier ihrer Revolution festlich begangen. Wir Deutsche hatten keinen Grund, ihnen dabei nicht mit einer Teilnahme zuzusehen, welche der flüchtigste Überblick über das, was unser Jahrhundert dieser historischen Tat verdankt, vollauf rechtfertigt. Aber wir hätten Grund, namentlich in diesem Kreise, eines anderen säkularen Ereignisses zu gedenken. Es ist auch gerade ein Jahrhundert, daß Schiller, der Dichterphilosoph, der sittlich-ernsteste Geist des deutschen Parnasses, in den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ sein ethisches und politisches Glaubensbekenntnis niederlegte. Wenn Sie diese tiefsinnige Arbeit aufschlagen, so finden Sie an ihrem Beginne und am Schlusse des 7. Briefes tiefeinschneidende Schilderungen der damaligen Kultur, welche man angesichts unserer heutigen Verhältnisse eher eine

düstere Prophezeiung als eine Satire auf die damalige Gegenwart nennen möchte und welche in der Tat die Geschichte unseres Jahrhunderts in manchen ihrer tiefstliegenden Widersprüche vorausnehmen. Ich muß gestehen, ich kann diese Stellen nie ohne ein Gefühl der Trauer lesen. Ein Jahrhundert voll der ungeheuersten Arbeit, und wie wenig haben wir gefördert in bezug auf das eine, was not tut! Wieder stehen wir vor der Gefahr, die Schiller unmittelbar miterlebte: daß die physische Gesellschaft aufhört und in sich zusammenbricht, während man an ihr herumbessert und die moralische erst in der Idee sich langsam bildet. Wieder haben wir zu ringen mit dem verhängnisvollen Wahne, als könne ein Reich der Vernunft aufgerichtet werden durch Staatsumwälzungen und Dekrete, als lasse sich erobern im Sturme wild bewegter und leidenschaftlicher Volksmassen, was doch nur langsam reifen kann in stiller unablässiger Arbeit, um allmählich weitergreifend alle Schichten des Volkes in seine Kreise hineinzuziehen.

Möge es der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" gelingen, eben die Stelle einzunehmen, welche durch diese Betrachtungen Schillers bezeichnet ist. Was vor einem Jahrhundert in der gleichen Richtung begonnen wurde, das blieb das Werk einiger weniger Männer und ist bald wieder im Sande verlaufen, weil es an der Organisation fehlte, weil jene Anfänge vor den kommenden Stürmen zerbröckelten. Lassen Sie es unser eifrigstes Bemühen sein, daß wir diesmal nicht einzelne, sondern viele seien und daß die Zeiten kritischer Entscheidung über die Zukunft, die kommen müssen, uns einig und stark finden.

50

Selbstpflicht und Nächstenpflicht

(1893)

(Entgegnung auf eine Polemik gegen den Vortrag „Personleben und Gemeinschaftsleben".)

Aus meinem Vortrag und aus anderen von der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" ausgehenden Schriften wird der Vorwurf abgeleitet, daß wir das Leben der Person, sofern sie für sich selbst tätig ist, durchaus nur als ein Leben des Egoismus ansehen,

daß uns an dem Individuum als solchem nicht viel gelegen sei, daß es uns nur durch seine sozialen Leistungen Wert erhalte. Wenn dieser Vorwurf Ernst sein soll, so kann er nur meinen, daß ich der Verkündiger einer ausschließlich altruistischen oder asketischen Moral sei, welche dem Individuum nur Pflichten, aber keine Rechte zuerkenne und in der völligen Zerbrechung, nicht aber in der Läuterung des natürlichen Willens das Ziel der sittlichen Erziehung erblicke. Ich darf demgegenüber wohl aussprechen, daß mir persönlich nichts ferner liegt als der Ehrgeiz, eine moderne Asketenschule stiften zu wollen, und ich glaube auch nicht, daß eine solche Tendenz in der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" viel Anhang gewinnen dürfte. Durchaus bekenne ich mich zu dem, was schon Feuerbach der rein altruistischen Moral entgegengehalten hat: „Alle Sympathie mit dem Leidenden kann immer nur aus Antipathie gegen das Leiden, aus dem Glücklichseinwollen entspringen. Wer allen Eigenwillen aufhebt, hebt damit auch das Mitleid auf. Für wen die Glückseligkeit nur Selbstsucht oder nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit, keine Wahrheit." Es würde darum meiner Denkweise völlig zuwiderlaufen, den Begriff der Pflichten gegenüber sich selbst aus der Ethik zu entfernen, wie dies manchmal versucht worden ist. Die Erhaltung und Kräftigung der eigenen Person, die Entwicklung der in ihr liegenden Fähigkeiten und Anlagen, mit einem Worte: Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung, müssen durchaus als sittliche Pflichten verstanden werden, und ich wüßte unter den hervorragenden Werken der neueren Zeit über Ethik, deren Ergebnisse unsere Gesellschaft ins allgemeine Bewußtsein überzuführen bestrebt ist, keines zu nennen, welches diesen Standpunkt nicht einnähme. Es kann ja kein Gedeihen und keine Wohlfahrt der Gemeinschaft geben außerhalb des Wohles der in ihr vereinigten Individuen; eine Gesellschaft von siechen Krüppeln mit schlechten Gewohnheiten und unentwickelten Kräften würde als Ganzes so wenig Staat machen, wie ihre einzelnen Glieder.

Würde man nun in einer ethischen Pflichtenlehre systematisch zu Werke gehen, so hätte man zu zeigen, wie der Vollkommenheit der Person in Beziehung auf sich selbst zwei Schwierigkeiten des natürlichen Trieblebens entgegenstehen, welche beide durch Erziehung überwunden werden müssen, wenn die Eingliederung

des Individuums in eine Gesellschaft nicht erschwert und diese vor Schädigung bewahrt werden soll. Ich will diese Klippen als Trägheit und Maßlosigkeit bezeichnen; die eine widerstrebt der Bildung, der Tätigkeit, der Anstrengung überhaupt; die andere ist immer rege und unersättlich, von Begierde zu Genuß, von Genuß zu Begierde taumelnd, der Beschränkung abhold und zuletzt sich selbst verzehrend. In der sittlichen Eigenschaft der vollen Selbstbeherrschung sind beide aufgehoben.

Es scheint nun, daß mein Vortrag „Personleben und Gemeinschaftsleben“ das Mißverständnis erwecken konnte, als läge für mich dieses ganze Gebiet der Selbstkultur, der persönlichen Zucht, außerhalb des Sittlichen. Alle Anstrengungen, die das Individuum macht, um seine natürlichen Fähigkeiten zu entwickeln, sein Wesen harmonisch auszugestalten, seien egoistisch; vom Ethischen dürfe nur da gesprochen werden, wo es sich um Förderung Anderer, um Verzicht auf eigenes Glück zugunsten des Gemeinwohles handle. Aber folgt das wirklich aus meinen damaligen Ausführungen? Ausdrücklich wird doch die Selbstkultur in diesem Sinne als eine Vorschule des Willens anerkannt, als das Rohmaterial, welches vorhanden sein muß, wenn wahre ethische Kultur möglich sein soll; ausdrücklich heißt es doch an anderer Stelle, an jedes Glied einer Gemeinschaft ergehe der doppelte Ruf: „Diene dem Ganzen, indem du für die sorgst, welche in irgendeinem Sinne dir anvertraut sind, und hilf dir selbst, so daß du der Sorge der Anderen nicht bedarfst, sondern selbst Sorgen übernehmen kannst.“ Da mein eigentliches Ziel in diesem Vortrage nach einer anderen Richtung lag, so durfte ich hoffen, daß diese Andeutungen genügen würden, um meinen Standpunkt zu kennzeichnen. Denn unmöglich läßt sich doch in einem einzelnen Vortrage das ganze weite Gebiet des praktischen Verhaltens erschöpfen.

Daß aber der Schwerpunkt meiner Darlegungen auf den Begriff der Nächstenpflicht oder des Sozialberufes, nicht auf den der Selbstkultur gelegt worden ist; daß ferner auch die „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur“ in ihren Satzungen als ihr Ziel nicht die Ausbildung vollkommener Persönlichkeiten, sondern die Herbeiführung eines Zustandes der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, der Menschlichkeit und gegenseitigen Achtung ausspricht: das hat teils in den ethischen

Grundverhältnissen, teils in besonderen Umständen des geistigen und sittlichen Lebens der Gegenwart seinen zureichenden Grund. Sehen wir denn etwa das Ich unter seinen sozialen Aufgaben verkümmern? Leiden wir unter der allgemeinen Preisgebung des Persönlichen im entsagungsvollen Dienste der Allgemeinheit, unter der Unlust der Individuen, für sich tätig zu sein, selbst etwas zu bedeuten und zu genießen? Ist es nicht vielmehr ein aufs höchste gesteigerter Ichkultus, was unser öffentliches Leben mit schwerer Schädigung bedroht? Ein derbes, rücksichtsloses Vordrängen der engherzigen, brutalsten Interessenpolitik, welches die sozialen und politischen Kämpfe vergiftet und ihre Beilegung oft so hoffnungslos erscheinen läßt? Bald lehrhaft es verkündend, bald praktisch es betätigend, hat man das Ich und seine genießende Herrlichkeit in den Mittelpunkt der Welt gesetzt, als das eigentliche Ziel der Entwicklung den Typus des „Übermenschen" angepriesen, in welchem man nicht den Geistigsten, den Besonnensten, den weisesten und uneigennützigsten Führer und Berater, den vorschauendsten Freund der Menschheit, sondern den Schlauesten, Stärksten, Skrupellosesten, Genußfähigsten und Genußsüchtigsten verehren will. Ich brauche das hier nur anzudeuten; die Illustration dazu aus wohlbekannten Erscheinungen auf den verschiedensten Gebieten herbeizuschaffen, kann dem Leser keine Schwierigkeiten bereiten. Und gerade hier liegt, wie mir scheint, das große ethische Problem unserer Zeit: Wie kann in einer atomisierten Gesellschaft, die jeden Einzelnen völlig auf sich selber stellt und in welcher die alten metaphysischen Stützen des Zusammenhanges morsch zu werden anfangen, der Mensch dazu gebracht werden, über seinem Ich der Anderen nicht zu vergessen, die Bestie in sich zu bändigen und in einen friedlichen Arbeiter im Dienste der Humanität zu verwandeln? Auf das Nachdrücklichste möchte ich darauf hinweisen, daß auch die Aufgabe der Selbstkultur erst dann in ihrem wahren Lichte erscheint, wenn wir sie unter den sozialen Gesichtspunkt rücken. Alle Pflege des Individuums ist eitel und wertlos, wenn sie nicht darauf gerichtet ist, den Menschen zur Erfüllung sozialer Aufgaben geschickt zu machen. Selbstbeherrschung hat oft auch der Verbrecher. Das internationale Gaunertum hat Mitglieder, die als Persönlichkeiten bewundernswert sind. Unter den sittlichen Unholden der Renaissance,

den Borgia, Malatesta, Este und wie sie alle heißen mögen, finden wir Gestalten von einer unübertroffenen Plastik und Vollkommenheit rein individueller Eigenschaften. Noch heute weist der europäische Adel viele Abkömmlinge jener Meister der Lebenskunst auf, wie sie das achtzehnte Jahrhundert in so großer Zahl hervorbrachte — vollkommene Menschen, vom Standpunkte rein persönlicher Kultur aus betrachtet, denen nur eines nie in den Sinn gekommen ist: daß man die Welt nicht bloß als einen Schauplatz des schönen Genusses betrachten dürfe und daß der Genießende ein Anderer als sie selber sein könnte.

Man ist der Meinung, daß der Begriff des Ethischen sich demjenigen verflüchtige, welcher es nur in Beziehung aufs Gemeinwohl faßt; daß in diesem Begriff vielmehr n u r die freie Selbstbestimmung und die richtige Beziehung des Menschen zu sich selbst gedacht werden dürfe. Dem muß ich auf das Entschiedenste widersprechen. Die freie Selbstbestimmung, die Beziehung des Menschen auf sich selbst, ergibt für sich allein niemals das Sittliche. Das Individuum als solches, abgelöst von aller Gemeinschaft, ist souverän. „Erlaubt ist, was gefällt." Für den völlig Einsamen gibt es keine Pflichten. Sein Wille ist jedesmal auch sein Recht. Nur auf dem kleinsten Gebiete des sittlich Gleichgültigen hat der soziale Mensch diese Freiheit der Selbstbestimmung. Überall sonst sieht ihm das sittliche Urteil der Nebenmenschen über die Schultern. Auch bei seinem geheimen Tun. Denn er weiß, wie dieses Urteil lauten würde, lauten müßte, wenn sein Tun und Wesen bekannt wäre. Er versichert umsonst, daß das Verhältnis, in welchem er zu sich selber stehe, keinen Dritten etwas angehe. Die Gesellschaft glaubt es ihm nicht. Sie weiß zu gut, daß die rein persönlichen Eigenschaften ihrer Mitglieder notwendig auf sie zurückwirken, daß sie nicht nur durch den Mörder, den Räuber und Betrüger, den Wucherer und Verleumder geschädigt wird, sondern auch durch den Säufer, den Verschwender, den Spieler, den Ausschweifenden, den Lüderlichen und Nichtstuer, — daß die Selbstsucht nicht nur gefährlich ist, wo sie die Rechte der Anderen entweder listig umgeht oder gewaltsam niederreißt, sondern daß sie die Lebenssäfte der Allgemeinheit auch da vergiftet, wo sie das Individuum in sich abschließt, als ob von allen Lebenden nur s e i n Dasein und Wohlergehen Bedeutung hätte. Die Ge-

sellschaft weiß, daß sie in letzter Linie aufkommen muß für die Eigenschaften ihrer Mitglieder, nicht bloß für ihre Handlungen, sondern auch für ihre Unterlassungen, und daß — nach der alten und nur zu gewissen Verheißung — die Sünden der Väter heimgesucht werden an Kindern und Enkeln.

Daran kann die Berufung auf die freie Selbstbestimmung im Sittlichen nichts ändern. Diese wird völlig mißverstanden, wenn man meint, sie sei die letzte und alleinige Quelle, aus welcher die sittlichen Normen fließen. Das haben nicht einmal Kant und Fichte, die entschiedensten Vertreter des Gedankens der Selbstbestimmung, behauptet. Denn Kants oberste Sittenregel lautet in ihrer bekanntesten Fassung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne." Hier ist doch deutlich genug ausgedrückt, daß die freie Selbstbestimmung Inhalt und Ziel durch die Rücksicht auf die Gemeinschaft empfängt. Und Fichte, der als höchste Regel den Satz aufstellt: „Handle schlechthin gemäß deiner Überzeugung von deiner Pflicht," hat doch den Inhalt des Pflichtbegriffes selbst durchaus nur aus der Wechselwirkung freier vernünftiger Wesen miteinander, zum Zwecke der Vervollkommnung der Gattung, abzuleiten vermocht. Ja, gerade er, den man so gern als Vertreter einer reinen Ichlehre bezeichnet, hat es auf das Nachdrücklichste ausgesprochen, daß bei demjenigen, welcher sich absondert aus der Gemeinschaft, welcher Leben und Sein und Selbstgenuß begehrt, nicht in der Gattung und nicht für die Gattung, Tugend nicht mehr Tugend sei, sondern nur ein knechtischer, lohnsüchtiger Egoismus. Und in der Schrift „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", in welcher auch unsere Zeit manche Züge ihres Spiegelbildes wieder erkennen dürfte, tritt diese Betrachtungsweise so in den Vordergrund, daß für Fichte alle Tugend darin aufgeht, sich selber als Person zu vergessen, und alles Laster darin liegt, an sich selbst zu denken.

Gerade diese großen Vorbilder aber können uns lehren, was der Begriff der Selbstbestimmung im Sittlichen bedeutet. Gewiß: vom Sittlichen kann nur da die Rede sein, wo eine Person den Gehalt ihres Wesens mit Bewußtsein als den ihrigen im Wollen und Handeln kundgibt. Der Automat, die Maschine, das Tier, der Irrsinnige unterliegen keiner sittlichen Beurteilung. Aber dieser

Inhalt kann uns nicht aus bloßer Selbstbeschauung und Selbstbestimmung kommen. Er stammt von unserer Umgebung, aus Welt und Geschichte, Gesellschaft und Staat; wir können ihn nur aufnehmen und gestalten. Ohne Beziehung auf sie wird er zur Karikatur, der denkende Mensch zum phantastischen Träumer, der wollende zum haltlosen Genüßling oder zum verkommenen Genie. Wir müssen uns selbst bestimmen, um sittliche Wesen zu sein; aber wozu wir uns bestimmen sollen, das kann nur erkannt werden durch den Hinblick auf die Wohlfahrt und den Fortschritt des Geschlechtes: Unter diesem Banner werden wir siegen!

51

Ethische Kultur und soziale Organisation

(1894)

Wie leicht verknüpfen sich die beiden Worte, und wie schwer ist es, das richtige Verhältnis zwischen beiden Begriffen zu finden! Für manche haben die beiden Dinge überhaupt nichts miteinander zu tun. Die Ethik wendet sich nach ihrer Meinung an das Gewissen und den guten Willen des Einzelnen. Ihr Reich endet da, wo die gesellschaftlichen Einrichtungen beginnen. In dem gewaltigen Zusammenstoß der Kräfte, welche die Formen des öffentlichen Lebens erzeugen, könne ihre Stimme sich nicht vernehmlich machen. Mit der Ethik macht man weder Politik noch Geschäfte; genug, wenn sie sich wenigstens am Einzelnen soweit wirksam erweise, um ihn die Würde der eigenen Person und die Rechte der Anderen nicht zu sehr vergessen zu lassen. Immer wieder scheinen die harten Tatsachen des öffentlichen Lebens, scheint der rücksichtslose, kaum verhüllte Kampf der Interessen, von welchen dieses beherrscht wird, jener Meinung recht zu geben, und immer wieder regt sich, still aber unvermeidlich, das Urteil der Verwerfung über diese Tatsachen und die Einsicht, daß das ethische Ideal, welches man von der Wirkung auf öffentliche und gesellschaftliche Fragen ausschließt, sehr bald seine Stätte im Denken und Fühlen der Individuen überhaupt verliert.

Solche Erfahrungen hat das neunzehnte Jahrhundert in reicher Fülle machen können; und aus ihnen ist eine völlig

entgegengesetzte Anschauung hervorgewachsen. Sie will keine Trennung der beiden Begriffe „ethische Kultur“ und „soziale Organisation“, sondern ihre völlige Durchdringung. Sie will keine andere soziale Organisation gelten lassen als eine solche, welche den Forderungen ethischer Kultur Genüge tut. Auch unsere heutige Gesellschaftsordnung prunkt mit dem Namen „soziale Organisation“; aber sie drängt den Einzelnen mit einer Macht, die vielfach stärker ist als sein guter Wille und seine Grundsätze, in Bahnen, welche nicht nur von ethischen Idealen, sondern auch von den Zielen wahrer Kultur seitab führen. Wer kann allzu wählerisch in seinen Mitteln sein, wenn inmitten des allgemeinen Hastens nach Erwerb ein Zögern, eine Minute des Stillstandes, vielleicht den Zusammenbruch der Existenz bedeutet? Wer wird sich bedenken, die Macht, welche der Besitz in seine Hände legt, aufs äußerste auszunutzen, wenn der Wetteifer des Genießens unter seinesgleichen immerfort neue Bedürfnisse erschafft? Und kann man eine ethische Entwicklung erwarten von demjenigen, dessen ganzer Lebensinhalt in der Sorge um das nackte Dasein besteht, der den Augenblick der Muße mit Hunger erkaufen müßte und für den von allen Quellen der Bildung keine fließt?

Das sind nicht leere Klagen, nicht Äußerungen unzufriedenen Mißmutes, sondern harte Tatsachen, auf die man bei Prüfung unserer gesellschaftlichen Zustände allenthalben stößt, wenn man wirklich sehen und nicht verherrlichen will. Und aus dem ernsten Gefühl für diese ist allmählich ein großer Entschluß herausgewachsen. Nicht bloß die Bedrängten und Gedrückten schöpfen heute aus ihm Trost und Hoffnungsfreude; auch viele edlere Naturen aus den Reihen derer, welche der Not des Lebens enthoben sind, fühlen sich von ihm gehoben und begeistert. Es ist der Gedanke: Lasset uns eine neue soziale Ordnung schaffen, welche andere und bessere Bürgschaften für das Gedeihen ethischer Kultur bietet als die gegenwärtige, welche es dem Einzelnen erleichtert, sein Leben ethisch auszugestalten, statt es ihm aufs äußerste zu erschweren. Beseitigen wir den Kampf um die Existenz, welcher heute das ethische Ideal so oft in unlösbaren Widerstreit mit den stärksten Trieben des Menschen bringt! Lassen wir diesen Kampf, welcher heute die Menschen wund im Gemüte macht und hart im Herzen, eine gemeinsame Angelegenheit des

Geschlechtes werden! Ersetzen wir die alte Devise einer sozial noch hilflosen Zeit: „Sehe jeder, wie er's treibe" durch die andere, menschenwürdigere: „Einer für alle, und alle für einen!"

Wer möchte einem solchen Gedanken die wärmste Zustimmung versagen von all denen, welche im Leben der Völker statt der Brutalität eines rein mechanischen Kräftespieles ethische Mächte zur Geltung zu bringen wünschen, welche sehnsüchtig ausschauen und verlangen nach Zuständen der Gerechtigkeit, Menschlichkeit, gegenseitigen Achtung, mit einem Worte, nach ethischer Kultur?

Sicherlich niemand. Aber einig sein in einem Wunsche, einem Ideale, heißt darum noch nicht einig sein über die Mittel zur Verwirklichung desselben, heißt noch nicht einig sein in der Überzeugung, daß bestimmte Mittel die Verwirklichung des Ideales notwendig herbeiführen müssen. Sehen wir uns darum die Mittel etwas genauer an, durch welche das Leben der Menschheit auf den Boden der wahren ethischen Solidarität erhoben werden soll. Man denkt dabei vorzugsweise an durchgreifende Veränderungen der Gesellschaftsordnung, an umfassende gesetzgeberische Maßregeln, mit einem Worte an den Sozialismus. Ich fasse diesen Begriff hier als ein bestimmtes sozial-ethisches Programm auf. Seinem entscheidenden Grundgedanken nach fordert dieses die Umwandlung alles bisherigen Privateigentums an Grund und Boden, Naturkräften und Werkmitteln jeder Art in Gesamteigentum des Staates, die staatliche Leitung und Beaufsichtigung der gesamten Produktion und die Verwandlung jeglicher Arbeit und aller privaten Dienstleistungen in Sozialberufe. Und es verheißt, mittels dieser Umwandlung gewisse Grundschäden der heutigen Zustände, die Konzentrierung des Besitzes und der Genußmittel in vergleichsweise wenigen Händen, die Arbeitslosigkeit, die ungenügende Entlohnung der Arbeit, die unwürdigen Mittel der Konkurrenz zahlreicher privater Betriebe usw. zu beseitigen. Es verheißt, die Menschheit auf ein ganz neues ethisches Niveau zu stellen, zahlreiche Kräfte, welche sich jetzt in hoffnungslosem Ringen nach dem Unmöglichen verzehren, frei zu machen für höhere Aufgaben, und den Naturgewalten, welche das gesellschaftliche Leben beherrschen, viel mächtigere Dämme entgegenzuwerfen, als sie der gute Wille der Einzelnen, und eben darum Vereinzelten, aufzurichten vermag.

Ist es nötig, angesichts dieser Verheißung zunächst vor einem Mißverständnisse zu warnen, ganz ähnlich demjenigen, welches Ethik und soziale Organisation völlig auseinanderreißt? Dem Mißverständnisse, als könne es eine soziale Organisation geben, welche durch sich allein das Geschäft ethischer Kultur besorgte, welche die Menschen mit sittlicher Tüchtigkeit wie mit Nahrung, Kleidung, Obdach und Unterhaltung versähe. Ein unmöglicher Gedanke! „Ethische Kultur“ bedeutet eine innere Friedensordnung in den Gemütern der Menschen; soziale Organisation kann nie mehr tun, als gewisse äußere Bedingungen herbeiführen, welche diese Friedensordnung zwar erleichtern, aber niemals selber schaffen können. Denken wir uns eine sozialistische Organisation auf dem Prinzip unbedingter Solidarität aufgebaut. Würde nicht gerade sie mit den ernstesten Anforderungen an die Individuen herantreten müssen? Ethische Durchbildung der Persönlichkeit, Arbeitsamkeit, Selbstbeherrschung, Berufstreue, entsagungsvolle Hingabe an das Ganze würden nach wie vor unerläßlich sein, ja in weit höherem Grade gefordert werden müssen als gegenwärtig. Und ob die Grundlage meiner materiellen Existenz nun Arbeitslohn, Gehalt, Honorar, Rente oder Anteilsschein an der Nationaldividende heißt: immer würde der Satz wahr sein, daß nur derjenige für sich und für das Gemeinwohl sorgt, welcher mit dem Seinigen hauszuhalten weiß und nicht mehr verbraucht, als er verbrauchen darf. Ist denn die heutige Gesellschaftsordnung an allen Verbrechen schuld, welche begangen und gebüßt werden, und nicht auch der Leichtsinn, der Jähzorn, die zügellose Begier, die Gedankenlosigkeit, die Trägheit der Einzelnen? Wenn wir die Kollektivschuld mangelhafter sozialer Einrichtungen, von welcher heute mit Recht — aber manchmal schon zu viel — gesprochen wird, auf ein Minimum reduziert denken: würden dadurch allein schon die Menschen auch sittlich vollkommen werden und den Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens durchaus angepaßt? Ist jemand wirklich so naiv, zu glauben, in einer kommunistischen oder sozialistischen Gesellschaft könnte man der ethischen Kultur den Laufpaß geben, weil gewisse Formen der Unsittlichkeit durch die veränderten Einrichtungen ausgeschlossen würden? Als ob der alte Adam im Menschen nicht für hundert Wege, die man ihm verschließt, hundert neue zu finden

wüßte! Nein, der Kampf um das Gute, um das Vollkommene ist ein immerwährender; und der Augenblick, wo wir uns hinstrecken würden in dem süßen Wahn: „Das Unbeschreibliche — jetzt ist's getan", wäre der Anfang eines neuen, tieferen Falles.

In dem Kreise der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur", wenn auch nicht überall außerhalb derselben, mag eine solche Auffassung für selbstverständlich gelten. Minder selbstverständlich ist die Antwort auf die Frage, ob die Verwirklichung jenes Programmes nur solche Folgen haben würde, welche der ethischen Kultur, welche der Wohlfahrt und Entwicklungsfähigkeit der Menschheit günstig sind, und nicht auch Abweichungen veranlassen müßte, welche zum Teil freilich anders geartet sein würden als die jetzt beklagten Schäden unserer Kultur, aber nicht minder bedenklich, ja vielleicht noch gefährlicher als sie.

Wenn wir den Kampf ums Dasein von den Schultern des Einzelnen völlig wegwälzen und auf die Gesellschaft als Ganzes übertragen; wenn wir jedem Individuum von Gesellschafts wegen Subsistenz und Muße sicherstellen: werden wir dann wirklich alle Kräfte, welche sich jetzt im Ringen mit der Not nutzlos verzehren oder im Jagen nach Erwerb ethisch schädigen, für die höhere Vervollkommnung des persönlichen Lebens und für den Dienst an gesellschaftlichen Aufgaben frei machen? Vortrefflich, wenn es so wäre! Aber welcher Kenner der menschlichen Natur und der ungeheueren Arbeitsforderungen einer entwickelten Zivilisation wird dafür Bürgschaft leisten wollen? Not lehrt nicht nur beten; sie lehrt vor allem arbeiten, und sie macht erfinderisch. Ich meine nicht d i e Not, welche den Menschen vertiert und stumpf macht; aber die Notwendigkeit, für sich zu sorgen, sich nützlich zu machen, der Gesellschaft etwas zu bieten, was sie brauchen kann. Gewiß: heute bleiben viele guten Kräfte ungenutzt; die Gesellschaft hat keine Verwendung für sie. Und daß sie infolge mangelhafter Organisation heute in tausend und tausend Fällen dem Arbeitswilligen, Arbeitsuchenden sagen muß: „Ich habe nichts für dich zu tun; wähle zwischen Hunger und Verbrechen!", das ist offenbar einer der schlimmsten Vorwürfe, welche die jetzige Gesellschaft treffen, und ich bewundere oft die trotzige Fühllosigkeit, mit welcher sie den tausendstimmigen

Ruf nach Arbeit und Brot an sich vorübergehen und — durch die Polizei beantworten läßt.

Aber denken wir den umgekehrten Fall: eine Organisation, in der alle Arbeit Staatsbetrieb ist und nur der Staat (und zwar selbstverständlich ein Staat auf breitester, demokratischer Grundlage) zu bestimmen hat, was gearbeitet werden soll! Mag jedem Arbeit garantiert sein. Aber kann der Staat jedem die Arbeit garantieren, in welcher er seine eigentümliche Befähigung am besten geltend machen kann? Gewiß, auch heute tun viele nicht die Arbeit, welche sie tun möchten und könnten, sondern welche sie tun müssen, um zu leben. Aber Tausende schaffen sich doch Arbeit genau so, wie sie es wollen und brauchen; ja man kann sagen: sie schaffen, indem sie arbeiten, unter den Menschen Bedürfnisse, welche sie dann durch ihre Arbeit wieder befriedigen. Das Brachliegen der Kräfte würde auch in der sozialistischen Gesellschaft nicht verschwinden; es würde nur andere Formen annehmen und entweder zum Ansturm gegen die neue Ordnung oder zur Verkümmerung führen. Wieviel Arten von Arbeit, wieviele der feinsten und originellsten Betätigungen würden gänzlich versiegen, wieviel von der schaffensfreudigsten Initiative erlahmen, wenn jeglicher Impuls erst das komplizierte Räderwerk des Staatsmechanismus und eines ungeheuren Beamten- und Kontrollapparates zu passieren hätte, ehe er sich in Arbeitspraxis umsetzen kann? Und wieviel Arbeiten, welche verständige, weitblickende Staatslenker für nötig halten, würden unausgeführt bleiben, weil es nicht möglich ist, das souveräne Volk, welchem sie lästig und überflüssig erscheinen, von ihrer Bedeutung zu überzeugen! Wie schwer ist es heute schon, Maßregeln von unzweifelhafter Notwendigkeit durchzusetzen, wenn dieselben gewisse Interessen verletzen. Und wie schwer wird es erst werden, wenn durch Majoritätsbeschlüsse nicht bloß Steuern, sondern Arbeiten, harte, aufreibende Arbeiten — und ohne solche kommt keine Kultur aus — verhängt werden sollten!

So stellt sich vor uns angesichts des sozialistischen Ideales die Frage: Werden wir da nicht eine Form des Elends und der Verkommenheit durch eine andere ersetzen? Wird nicht an Stelle der Arbeitslosigkeit der Staatsschlendrian treten? Gefährden wir nicht die Entwicklung der Gesamtheit durch Unter-

ordnung unter eine Mehrheit? Heute weiß jeder, der durch Arbeit erwirbt, daß er sein Bestes tun müsse. Hundert andere warten nur auf einen Platz, welcher frei wird, um mit gutem Können und redlichem Willen für den Lässigen, Untüchtigen einzutreten. Wenn aber die Gesellschaft unter allen Umständen jedes ihrer Mitglieder ernähren muß — wird dann der ferne und abstrakte Gedanke an das Gedeihen der Gesamtheit sie zu treiben vermögen, ihre Kräfte so anzuspannen, wie sie heute im Dienste des eigenen Wohles tun? Und wiederum: wenn wir durch gesellschaftliche Einrichtungen selbst den höchstbegabtesten Individuen unmöglich machen, ihre eigenen Wege zu gehen, sich ein Dasein nach ihrem Sinne frei und groß zu gestalten, zu schaffen, was niemand ihnen aufgetragen, zu genießen, wie niemand außer ihnen zu genießen versteht — dürfen wir hoffen, nur auf dem Wege der allgemeinen Dienstpflicht, des sozialen Gehorsams, die Kraft aufzubringen, welche notwendig ist, um unsere Kultur nicht unheilbarer Mittelmäßigkeit, schleichender Auszehrung zu überantworten? Weil es schwer ist, jene Unterdrückung zu hemmen und abzuschwächen, welche einzelne bevorzugte Individuen und herrschende Klassen, welche das Verlangen nach Reichtum und Macht, nach Ruhm und Genuß, zu allen Zeiten über die Schwächeren, Spätergekommenen, Untüchtigeren ausgeübt haben — soll man darum auf diese gewaltige Triebkraft verzichten? Wollen wir die Berge abtragen und das Weltmeer zuschütten, weil jene die Lawinen und Muhren verheerend zu Tal senden und dieses gierig an unseren Küsten nagt, anstatt den schützenden Hochwald aufzurichten und Dämme zu bauen?

Ich will mit diesen Betrachtungen nicht etwa eine erschöpfende Widerlegung des Sozialismus als Kulturideal gegeben haben, sondern im Kreise der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ nur zur ernstesten Prüfung der Frage anregen, ob wir von einer Verwirklichung dieses Ideales ohne weiteres auch die Verwirklichung ethischer Kultur zu erwarten hätten. Und ich zögere nicht, es auszusprechen: Ich halte die unkritische Bejahung dieser Frage für einen gefährlichen Dogmatismus. Sie würde die Sache der ethischen Kultur an das Banner einer bestimmten politischen Partei heften, welche bei dem gegenwärtigen Zustande der gesellschaftlichen Einrichtungen sicherlich ihr gutes Recht besitzt, als eine heilsame Triebkraft

der Entwicklung, deren Lehren jedoch gerade das nicht sind, was sie nach den Versicherungen ihrer Anhänger vorzugsweise sein sollen: nämlich Wissenschaft. Die Wissenschaft, gestützt auf Erfahrung und Geschichte, kann in dem gesellschaftlichen Leben der Menschheit nichts Anderes entdecken als das beständige Nebeneinander individualistischer und sozialistischer Formen, die beständige Wechselwirkung zentripetaler und zentrifugaler Kräfte, mit wechselndem Übergewicht bald der einen, bald der anderen. Wahrheit an der oft gehörten Verkündigung des sogenannten „Geschichtsmaterialismus" der Marxschen Schule ist doch nur dies, daß voraussichtlich nach einer Periode gewaltigster Entfesselung der individuellen Kräfte sozialorganisatorische Tendenzen das Übergewicht erlangen werden. Dafür, daß dies in der Form völliger Beseitigung des privaten Eigentums an Produktionsmitteln und nicht in der Form von Regelungen und Beschränkungen des absoluten Eigentums geschehen müsse, liegt auch nicht der Schatten eines Beweises vor. Wäre diese Meinung aber auch besser fundiert, als sie es tatsächlich ist, so würden wir als „Geschichtsidealisten", d. h. als Ethiker, uns doch schwerlich die Überzeugung rauben lassen, daß zu den Kräften, welche den Lauf der Geschichte bestimmen, nicht bloß Naturgewalten, sondern auch der menschliche Wille gehöre und die Gedanken, welche für ihn bestimmend sind. Möglich, daß eine extreme Form der sozialen Gebundenheit den Rückschlag bilden würde, wenn wir nicht vermögend sein sollten, gewissen Schäden der heutigen Zustände wirksam zu begegnen. Aber ist denn nach dieser Richtung hin etwa schon alles versucht, was geschehen könnte, um die soziale Gerechtigkeit auf eine breitere Basis zu stellen, den arbeitenden Klassen das Dasein zu erleichtern und die Kulturgüter in größerem Maße zugänglich zu machen, um übermäßige Konzentration von Besitz und Einkommen zu erschweren, um die großen und gefährlichen Schwankungen der heutigen Produktion durch Ausbildung genossenschaftlicher Betriebe abzuwehren? Wie unvollkommen ist noch immer die Arbeiterschutzgesetzgebung, da sie, abgesehen von anderen Mängeln, den Arbeiter nicht einmal auf das notdürftigste vor dem schlimmsten Übel zu schützen weiß, welches ihn treffen kann: der Arbeitslosigkeit. Wie unvollkommen, im Sinne sozialer Gerech-

tigkeit, ist die Steuergesetzgebung, welche fast durchgängig den Bürger um so schwerer bedrückt, je weniger er zu geben hat; in wie hohem Grade ist noch immer der Zugang zu den Quellen höherer Bildung dem Nichtbesitzenden erschwert; wie mangelhaft ist die Auslese der wahrhaft Tüchtigsten aus den weitesten Volkskreisen, welche durch unsere heutigen Bildungseinrichtungen geliefert wird.

Was uns fehlt — man kann es mit e i n e m Worte sagen — ist eine von wahrhaft humanem Geiste beseelte, volksfreundliche Sozialgesetzgebung, welche nicht mit halben Maßregeln und widerwilligen Zugeständnissen, sondern mit grundsätzlicher Anerkennung der Zusammengehörigkeit aller Volksklassen an die Überbrückung der Gegensätze herangeht, welche heute die Gesellschaft zerklüften. Es ist eine Lebensfrage der Kultur, ob das Bürgertum die geistigen und sittlichen Kräfte aufbringen wird, um diese Aufgabe zu leisten. Nicht ohne Schadenfreude wird oft von den literarischen Wortführern des Sozialismus auf die mannigfachen Symptome der Degenerierung hingewiesen, welche sich an der heutigen bürgerlichen Welt zeigen: den mangelnden Idealismus, die Verödung des geistigen Lebens, die steigende Genußsucht, die Gleichgültigkeit gegen die Allgemeinheit. Aber wer vermag aus dem Gewirre der Erscheinungen eine sichere Diagnose zu bilden? Wer vermag zu sagen, welche Fülle von Kraft und Begeisterung auch im Bürgertum noch vorhanden ist, die nur des rechten Anstoßes bedarf, um sich in Tätigkeit umzusetzen? Eines aber ist gewiß: nicht von der gewöhnlichen, politischen Klugheit, nicht aus irgendwelchen Parteigrundsätzen kann dieser Anstoß kommen, sondern allein von ethischen Mächten. Diese zu wecken, wirksam zu machen und hoch über alle Parteien zu stellen, möge jeder als seine ernsteste Aufgabe betrachten.

52

Über das Wesen des Naturrechtes und seine Bedeutung in der Gegenwart

(1893)

Zwischen zwei großen Wissenschaftsgebieten, der Rechtswissenschaft und der Philosophie, nimmt das Naturrecht seit langer Zeit eine eigentümliche Mittelstellung ein. Juristen und

Philosophen haben sich an dem Aufbau dieser Disziplin wetteifernd beteiligt. Die ausgebreitete Literatur des Naturrechtes kann beiden Wissenschaften zugerechnet werden, und sie enthält in der Tat eine Reihe von Aufgaben, welche für beide bedeutungsvoll sind. Freilich hat sich die Jurisprudenz gegen das Naturrecht auch vielfach ablehnend verhalten; ja ihre Vertreter wissen von mancherlei Schädigungen zu berichten, welche Hingabe an das Naturrecht, Eindringen naturrechtlicher Lehren in die positive Rechtsdoktrin, bewirkt habe. Aber bei diesem Widerstande gegen das Naturrecht hat die Jurisprudenz nicht immer ein gutes Gewissen gehabt. Manchen widerstrebte die völlige Abweisung eines Begriffes, der von dem philosophischen Denken der verschiedensten Zeiten und Richtungen so sorgfältig gepflegt worden und so gut, wenn auch von einer fremden Macht, legitimiert war. Andere fürchteten mit der völligen Abweisung des Naturrechtes die letzte Grundlage des positiven Rechtes selbst zu zerstören und auf gewisse prinzipielle Grundfragen der allgemeinen Rechtslehre die Antwort schuldig bleiben zu müssen. Man griff also immer wieder, wenn auch mit allen möglichen kritischen Bedenken, auf das Naturrecht zurück, das man nicht entbehren konnte und wollte, ohne seiner doch eigentlich froh zu werden.

Ich möchte versuchen, diesem unhaltbaren Zustande dadurch ein Ende zu machen, daß ich den so widerwillig ertragenen Gefährten an die lebendige Realität verweise, welche hinter ihm steckt. Und zwar soll dies geschehen, indem ich eben die Autorität bekämpfe, welche dem Naturrecht bisher immer wieder zu Duldung in der Jurisprudenz verholfen hat: die Autorität der Philosophie. Ich will versuchen, den Begriff des Naturrechtes, wie er sich bisher durch die Schulen fortgeschleppt hat, kritisch aufzulösen und zu zeigen, daß er nichts weiter ist als ein Produkt und Überbleibsel einer falschen metaphysischen und spekulativen Philosophie, die wir freilich nicht schlechthin als eine vergangene bezeichnen können, — denn ihre Vertreter wandeln zum Teil noch mitten unter uns — die wir aber heute durch eine schärfer beobachtende, genauer zergliedernde, nicht konstruierende, sondern wahrhaft empirische Philosophie geistig zu überwinden im Begriffe sind.

I

Die Aufgabe, welche ich mir gesteckt habe, ist viel zu groß, als daß ich auch nur den Versuch wagen könnte, die historische Entwicklung der Naturrechtsdoktrin zu verfolgen. Ich kann nicht mehr tun, als aus der unermeßlich ausgebreiteten Literatur des Naturrechtes die wesentlichsten, am regelmäßigsten wiederkehrenden Bestimmungen des Begriffes herauszugreifen, um der Erinnerung einen Anhalt zu bieten und meine kritischen Reflexionen daran zu knüpfen. Gelegentliche Betrachtungen über die Motive der naturrechtlichen Doktrinen und ihren Zusammenhang mit anderen Strömungen des geistigen Lebens werden sich im Verlaufe der Darstellung an einzelnen Punkten von selbst ergeben.

Fassen wir die Ergebnisse dieser Begriffsentwicklung zusammen. Der Begriff des Naturrechtes enthält die Merkmale eines Rechtes, welches von menschlicher Satzung, von der Anerkennung durch eine bestimmte Rechtsgemeinschaft, unabhängig ist; welches Recht ist, nicht weil es irgendwo gilt und geübt wird, sondern weil in ihm das Wesen der Rechtsidee selbst oder die praktische Vernunft zur Explikation gelangt, welches eben darum nicht bloß für eine bestimmte Zeit und ein bestimmtes Volk, sondern für Menschen aller Zeiten und Zonen, ja für vernünftige Wesen überhaupt, gilt. Es ist ewig und unveränderlich; denn reine Vernunft hat keine Entwicklung; was für sie heute gilt, hat immer gegolten und muß immer gelten. Ja, das Naturrecht drückt gewissermaßen die reinen Intentionen der schaffenden Weltvernunft aus: es stellt die praktischen Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander so dar, wie sie sich im göttlichen Geiste vorbildlich spiegeln. Eben darum gibt es keine Derogation des natürlichen oder, was für diese Anschauung das nämliche ist, des rein vernünftigen Rechtes durch positives Recht. Das hieße ja das Vollkommene durch Unvollkommenes verdrängen, und wie häufig wir auch diesen Vorgang in der Geschichte der Menschheit wahrnehmen: er ist nur ein Spezialfall unserer allgemein-menschlichen Unvollkommenheit. Das positive Recht gilt, aber das Naturrecht sollte gelten; das positive Recht hat Macht, aber das Naturrecht hat Autorität. Ja, im Grunde gilt alles positive Recht

darum und nur insoweit, als es sich mit dem natürlichen in Einklang befindet; wo dieses von ihm abweicht oder ihm nicht Genüge tut, wird es selbst zum Unrecht: da ist es schon gerichtet. Alle Rechtsentwicklung hat eigentlich gar keinen anderen Inhalt, als die im Vernunftcharakter des Menschen, in seiner vernünftigen Natur, implicite liegenden Normen des Rechtes immer klarer zum Bewußtsein zu bringen (Rechtsphilosophie) und diese explizierten Normen der idealen Natur den mannigfachen Widerständen des äußeren Lebens, dem bösen Willen, dem Unverstande, mit einem Worte der korrumpierten wirklichen Natur, als positive Rechtsregel aufzuzwingen (Gesetzgebungspolitik).

Von allen diesen Bestimmungen, durch welche man im Laufe der Zeiten das Wesen des Naturrechtes zu beschreiben unternommen hat, paßt nun keine einzige aufs Recht — auf das Recht, wie es uns als geschichtliche Erscheinung im Leben der Völker entgegentritt. Es ist nicht nötig, das ausführlich darzutun: das Naturrecht aller Zeiten hat ja diesen seinen Gegensatz gegen das positive Recht selbst nachdrücklich ausgesprochen, sich darum aber doch nicht weniger als Recht, ja als das höhere, als das eigentliche Recht, behauptet.

Fragt man nach dem Grunde dieser Behauptung, so wird man zunächst auf jenen unmittelbaren Zusammenhang mit der Rechtsidee verwiesen, deren rein logische, von fremdem Beiwerk ungetrübte Entwicklung man im Naturrechte vor sich habe und die doch auch allem übrigen Rechte allein seinen letzten Halt und seine wahre Kraft verleihe.

Ich will hier nicht näher eingehen auf die in diesem Gedanken liegende Metaphysik platonischen Stils, welche das geheimnisvolle Dunkel des uns umgebenden Weltzusammenhanges dadurch lichten zu können vermeint, daß sie die letzten Elemente und Kräfte, auf welche unsere Analyse hinausführt, einfach verdoppelt, den Geist in der Welt aus einem Geiste hinter der Welt, die Gesetzmäßigkeit in der Natur aus einem Gesetzgeber vor der Natur, das Recht aus einem Rechte über der Menschenwelt, ableitet. Mit allen derartigen Versuchen, welche dem Kindesalter einer konstruierenden Metaphysik angehören, hat die heutige wissenschaftliche Philosophie nichts mehr gemein. Die sogenannte Metaphysik des Rechtes, welche wir in den naturrechtlichen

Lehren angetroffen haben, unterliegt aber außer diesem allgemeinen noch dem speziellen Bedenken, daß sie die Erscheinung des Rechtes zu einer letzten gegebenen Tatsache macht und in die Reihe der obersten Formen und Prinzipien des Seins überhaupt einstellt, was wir ganz gut als ein Erzeugnis allgemeiner psychischer Kräfte verstehen können.

Dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß wir uns von einem Rechte an und für sich, von einem Rechte überhaupt, von einem Rechte vor oder über den Menschen, von einem Rechte der Natur im strengeren Sinne des Wortes, schlechterdings keine Vorstellung zu machen imstande sind. Es gibt durchaus nur Recht unter Menschen für Menschen; und dieses ist niemals eine Eigenschaft oder Funktion, die dem Individuum als solchem inhärierte, wie Gefühl oder Gedächtnis und Sprache, sondern es ist allemal und notwendig ein Wechselverhältnis. Das Recht bildet keinen Bestandteil der psychophysischen Person, sondern es konstituiert die soziale, es drückt Eigenschaften aus, die jedem nur in Beziehung auf einen anderen oder auf die soziale Gemeinschaft zukommen, welcher er angehört, und die man auch umgekehrt als ein bestimmtes Verhalten dieses anderen oder der Gemeinschaft gegen jenen darstellen kann.

Das Recht ist darum nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes; vor dem Rechte, als seine wahre Quelle, stehen die menschliche Natur, d. h. die Bedürfnisse und Wünsche, die Anlagen und Triebe des Individuums, und die Soziabilität, d. h. die Tatsache, daß kein Mensch allein in der Welt ist, daß jeder neben sich eine Vielzahl von anderen Menschen mit ähnlichen Anlagen und Trieben hat, deren guten Willen er bedarf, um existieren zu können, und als Wohnstätte diese unsere Mutter Erde, auf deren Gaben und Kräfte alle gleichmäßig angewiesen sind.

Hier könnte uns nun der Verteidiger des Naturrechtes zu fassen versuchen und uns den alten Satz des Dichters mit einem gewissen Triumph entgegenrufen: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret“; inmitten der Bekämpfung des Naturrechtes wird man auf den Begriff der Natur unausweichlich zurückgeführt!

Ich glaube nicht, daß ein solcher Einwand mehr wäre als ein dialektisches Kunststück. Denn die Natur, von welcher

hier die Rede ist, d. h. die gegebene psychophysische Organisation des Menschen, ist doch nicht bloß Grundlage und Quelle des Naturrechtes, sondern des Rechtes überhaupt. Alles Recht ist von Menschen erdacht und für Menschen gemacht; es geht hervor aus dem Zusammenwirken menschlichen Willens und menschlicher Denkkraft und ist berechnet auf die menschliche Beschaffenheit, sowie sie sich zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen in einem mittleren Durchschnitt darstellt.

Keine Rechtsordnung könnte jemals entstehen und noch weniger bestehen ohne diesen Zusammenhang; sie würde als ein phantastisches Gebilde einfach in der Luft schweben. Und der Wert jeder Rechtsordnung hängt völlig davon ab, wie weit sie imstande ist, mit ihren Bestimmungen und Regeln die Beschaffenheit und die Bedürfnisse, die Denk- und Handlungsweise einer gegebenen Vielheit von Menschen unter gewissen Verhältnissen für ihren allgemeinen und obersten Zweck, Sicherung einer äußeren Friedensordnung unter den Menschen, in Einklang zu bringen. Nur entweder aus der instinktiven Sicherheit einer allgemeinen Gewöhnung, als unbewußte Resultante lebendiger Kräfte und ihres natürlichen Antagonismus, oder aus tiefer, gründlicher Menschen- und Sachkenntnis vermögen wahrhaft lebendige Rechtsnormen hervorzuwachsen.

II

Wenn nun in diesem Sinne jedes Recht, welches irgendwo gilt oder gegolten hat, also alles positive, geschichtlich wirksame Recht, selbstverständlich und notwendig Naturrecht ist, — welche spezielle Bedeutung und welche besondere Quelle bleibt dann für das im eigentlichen Sinne sogenannte „Naturrecht“ übrig? Welche Tatsachen haben den Gedanken eines besonderen Naturrechtes nahe gelegt?

Ich glaube, man gewinnt das Verständnis für die Hartnäckigkeit, mit welcher sich dieser Begriff trotz der ihm anhaftenden Schwierigkeiten im Leben behauptet hat, durch die folgende Betrachtung. Es ist gewiß, daß jede Rechtsordnung nur gilt und gelten kann, soweit sie der psychischen Beschaffenheit

der Individuen und dem sozialen Charakter der Kultur, für welche sie bestimmt ist, entspricht.

Es ist nicht minder gewiß, daß diese Kongruenz zwischen der Rechtsordnung, welche gilt, und den Subjekten, für welche sie gilt, niemals eine vollständige sein kann. Unendlich größer als dasjenige, was in übereinstimmenden Gewohnheiten des Handelns ausgeprägt werden kann, unendlich größer als der Scharfsinn des gewiegtesten Denkers und Menschenbeobachters, ist die Mannigfaltigkeit des Lebens. Auch die beste Rechtsordnung, einerlei ob ihre Wurzeln in Gewohnheit und Instinkt oder in bewußter Reflexion liegen, bleibt diesem Reichtum der Wirklichkeit gegenüber auf mehr oder minder unzulängliche Abstraktionen angewiesen, welche nur einen Durchschnitt darstellen, um welchen herum sich die wirklichen Fälle mit geringerer oder größerer Ähnlichkeit gruppieren. Auch die beste Rechtsordnung weist notwendig Lücken auf, d. h. es treten im sozialen Verkehr der Menschen untereinander Fragen hervor, Willenskonflikte, eigenartige Verhältnisse von Mensch zu Mensch, des Individuums zur Gesamtheit, Bedrohungen der Friedensordnung, für welche das Recht keine Normen enthält, weil die Voraussicht des Gesetzgebers nicht bis dahin reichte oder weil sich, wegen der Seltenheit des Falles, keine Rechtsgewohnheit zu bilden vermochte.

Gilt nun dies alles schon von den Verhältnissen des als ruhend gedachten Lebens, wie viel mehr müssen wir es gelten lassen, wenn wir uns zu Bewußtsein bringen, daß dies eine willkürliche Annahme ist.

Der Statistik eines geltenden Rechtes steht die Dynamik des Lebens gegenüber, welches sich in jedem Augenblicke verändert und neu gestaltet. Wie angemessen wir uns auch irgendein Rechtsgebiet an die Bedürfnisse einer bestimmten Stufe fixiert denken: die Entwicklung geht unaufhaltsam weiter. Neue Rechtssubjekte treten Tag für Tag kraft des physischen Generationswechsels in die soziale Gemeinschaft ein; nach verhältnismäßig kurzer Zeit gilt das Recht, rein anthropologisch gesprochen, für andere Menschen als die, unter denen es zu gelten begonnen hat. Aber nicht nur die Individuen wechseln, es wechseln auch die Verhältnisse; es treten Machtverschiebungen im sozialen Körper, Ver-

änderungen im wirtschaftlichen Leben, Umbildungen der Ideen ein, und wenn wir den Gedanken, welchen ich hier auszuführen bemüht bin, auf seinen kürzesten und nur scheinbar paradoxen Ausdruck bringen wollen, so dürfen wir vielleicht sagen: Jedes Gesetz ist in dem Augenblick, wo es gegeben wird und zu gelten anfängt, schon veraltet.

Endlich sei noch e i n e s Umstandes nicht vergessen, welcher für die Inkongruenz jeder Rechtsordnung mit der Natur der sozialen Gemeinschaft, für welche sie gilt, von wesentlicher Bedeutung ist. Jede Rechtsordnung, welche in einer Gemeinschaft gelten will, bedarf dazu einer sozialen Autorität: sie muß eine Macht hinter sich haben, welche sie stützt und trägt, welche sie vor Verletzung und Vergewaltigung sichert und demjenigen, was als Norm aufgestellt worden ist, auch die Verwirklichung garantiert. Recht und Macht sind Zwillinge und nicht ohne einander zu denken. So wenig es ein Recht geben kann, das nur Macht wäre — ausgenommen das Recht des Stärkeren, dessen Definition ebensogut auf das Unrecht paßt —, so wenig kann es ein Recht geben, welches nicht auch Macht wäre: denn damit hörte es auf, Recht zu sein, und würde ein Phantasiegebilde, ein frommer Wunsch oder die allgemeine und einstimmige praktische Überzeugung einer sittlich durchgebildeten, vernunftgeeinten Menschheit, ein Gedanke, der erst recht ein Phantasiebild genannt werden muß. Wie aber dieses Zwillingsverhältnis des Rechtes mit der Macht dem Rechte seine Stärke gibt, so ist es zugleich der schwache Punkt jeder Rechtsordnung. Die Macht, deren das Recht nicht entbehren kann, ist nicht nur der treue, stützende Gefährte, sie ist auch der Wurm, der am Marke jeder Rechtsordnung frißt. Wo Recht entsteht, wendet es sich notwendig an die Macht, und es wird immer und überall von denen gegeben, welche Macht besitzen. Alles Recht in der Welt ist Herrenrecht; aber eben darum, weil es dies ist und notwendig sein muß, ist jeder Rechtsordnung untilgbar ein Tropfen Unrecht beigemengt. Unrecht im ethischen Sinne. Menschen sind und bleiben Menschen; nur ein Geschlecht von Engeln, von reinen Vernunftwesen, wäre imstande, die haarscharfe Linie zwischen dem Gebrauche der Macht und dem Mißbrauche der Macht vollkommen genau zu ziehen und vollkommen streng einzuhalten.

Ja, ich behaupte: es hat noch gar nie eine Rechtsordnung gegeben, welche nicht die schmerzlichsten und tiefsten Verletzungen persönlichen Lebens ermöglicht und zugelassen hätte — im Namen des Rechtes.

Aus diesen Gründen steht neben jeder Rechtsordnung ein dunkler, unaufgelöster Rest, welcher nicht in ihre Begriffe eingegangen ist, eine Reihe von Bedürfnissen, welche durch sie nicht befriedigt werden, welche nicht zu ihrem „Rechte" kommen.

Wir können dieses Verhältnis auch so ausdrücken, daß wir sagen: Nicht alles, was in einer sozialen Gemeinschaft als Recht gilt, erscheint sämtlichen Mitgliedern derselben oder erscheint außerhalb dieser Gemeinschaft als recht, d. h. als praktisch richtig; und nicht alles, was von einzelnen Mitgliedern oder Gruppen einer Gemeinschaft oder was außerhalb ihrer für richtig (recht) gehalten wird, ist auch geltendes Recht oder hat nur die Fähigkeit, es zu werden.

Was ist nun dasjenige, woraus dieses Mißvergnügen mit dem geltenden Recht oder diese Forderung eines neuen Rechtes hervorgeht? Wir bezeichnen es richtig, aber auf eine sehr unzulängliche Weise, wenn wir sagen: die menschliche Natur. Wir können bei diesem Ausdrucke eigentlich nur an die allgemeinsten psychischen Merkmale der Gattung denken und werden dadurch notwendig in die Irre geführt. Denn nicht die Gattung, nicht die menschliche Natur als solche ist es, welche protestiert und postuliert, sondern bestimmte Bruchteile und unter konkreten historischen Verhältnissen, also nicht Menschen überhaupt, sondern Menschen einer bestimmten Nation, eines bestimmten Zeitalters, einer bestimmten sozialen Gruppe; Menschen mit historisch gewordenen Bedürfnissen und Gedanken, die einer ebenfalls historisch gewordenen Rechtsordnung gegenüberstehen.

Gegen das Recht, welches ihnen als Satzung, als ein Gegebenes, als historisches Produkt der Vergangenheit und Kultur gegenübertritt, macht solche Opposition die Natur, ihre Natur geltend, d. h. ihre von dieser historischen Entwicklung nicht beeinflußte, nicht in sie aufgegangene, nicht von ihr befriedigte, in ihr nicht zu vollem Ausdrucke und ungestörter Entfaltung gelangende Beschaffenheit.

Würde dieser Gegensatz nur als relativer gefaßt, wie meine frühere Darstellung zu tun bemüht war, so würde er nur eine Tatsache ausdrücken, auf welcher alle Entwicklung des Rechtslebens beruht. Allein falsche Metaphysik und Mangel an historischem Sinn gaben diesem Gedanken eine völlig schiefe Wendung. Weil der formale Gegensatz zwischen wirklichem Recht und gedachtem oder ersehntem Recht in aller menschlichen Entwicklung vorhanden ist, glaubte man, dieser Gegensatz müsse auch überall den gleichen Inhalt haben, und da die Veränderlichkeit des positiven, wirklichen Rechtes vor Augen lag, so konstruierte man den Gegensatz zwischen einem allgemeinen, überall gleichen, unveränderlichen Naturrecht und den schwankenden Bildungen des positiven Rechtes. Und da man überdies ganz beherrscht war von dem Glauben an die alles bezwingende Macht der Deduktion; da der Gedanke einer nach geometrischer Methode aufgebauten Philosophie, welche allen Inhalt ihres Denkens als Konsequenz eines einzigen Prinzips entwickelt, nicht nur im 17. und 18. Jahrhundert, sondern auch noch im 19. eine verführerische Rolle spielt, so wird es begreiflich, wie man den Gedanken fassen konnte, aus einem gegebenen und für Alle identischen Begriffe der menschlichen Natur oder durch Zergliederung der in irgendeinem praktischen Verhältnisse liegenden Momente — immer aber auf dem Wege einer rein logischen Deduktion — darzutun, was für ein bestimmtes Lebensgebiet Recht sein müsse.

Dieser Gedanke wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, daß die ihn hervortreibende Tendenz sich auch auf anderen Gebieten geltend macht. Die Zeit, welche die Blütezeit des Naturrechtes gewesen ist, schuf auch den Begriff der natürlichen Theologie, der natürlichen Religion, der natürlichen Moral. Überall die gleiche Verwechslung, die gleiche Illusion. Das, was dem 17. und 18. Jahrhundert natürlich erschien, d. h. seinem Denken und Fühlen angemessen, und was demgemäß an das historisch Gewordene als kritischer Maßstab angelegt wurde, um dessen Wert zu bestimmen, das sollte gewissermaßen legitimiert werden, indem man es als das allgemein Menschliche aufzeigte; und da dies in vielen Fällen angesichts der widersprechenden Tatsachen nicht möglich war, so wurde es gedacht als das

Ursprüngliche, im Laufe der Entwicklung nur Korrumpierte, welches von diesen zufälligen Entstellungen und Verderbtheiten nur befreit zu werden brauche, um wieder in hellem Glanze zu strahlen.

Diese Denkweise war begreiflich in einer Zeit, welche so lange in dem ehrfürchtigen Glauben an Autoritäten der Vergangenheit erzogen worden war, die man an eine blinde, abgöttische Verehrung des Altertums gewöhnt hatte und die nur schwer den Gedanken zu fassen vermochte, bei ihren selbständigen Schritten nicht durch die Anlehnung an eine Tradition, an ein Vorbild, mit anderen Worten an die Vergangenheit, gestützt zu sein.

Diese Denkweise aber hat nicht nur die historische Betrachtung der menschlichen Kultur gefälscht und die lebendig schaffenden und gestaltenden Kräfte der Geschichte in bloße Mißbildungen eines ursprünglichen Ideals verzerrt, sie hat auch praktisch viel unfruchtbare Arbeit verschwendet an ein Problem, welches unlösbar ist, wie die Quadratur des Zirkels: ein Recht für den Menschen als solchen, ja für vernünftige Wesen überhaupt, zu schaffen.

Der deutlichste Beweis dafür ist der, daß der Inhalt der naturrechtlichen Forderungen selbst zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener ist, weil eben die Natur, aus welcher er entwickelt wird, niemals der Mensch in abstracto ist, sondern der Mensch, wie er einerseits einer bestimmten positiven Rechtsordnung gegenübersteht, anderseits selbst durch die historischen Voraussetzungen seines Daseins in einer bestimmten Weise gebildet und mit gewissen Bedürfnissen ausgestattet ist.

Man ist in der naturrechtlichen Doktrin, wie so oft in der älteren Philosophie, den richtigen Weg, aber in verkehrter Richtung gegangen und durch eine unvermeidliche Verschiebung des Gesichtspunktes vielfach auf Seitenwege gelockt worden. Wenn wir heute rückblickend die gesamte Rechtsentwicklung überschauen, so finden wir allerdings gewisse allgemeine Grundrichtungen des menschlichen Willens, gewisse allgemeine Bedürfnisse der Gesellschaft und des Individuums, welche überall gegeben sind, überall wiederkehren und deren Befriedigung Aufgabe jeder Rechtsordnung ist. Aber diese Allgemeinheiten sind niemals der zureichende Grund, aus dem eine bestimmte

Rechtsordnung wirklich und allein hervorgeht, sondern nur eine begreifliche Verdichtung, welche durch unsere wissenschaftliche Arbeit entsteht. Sie können wohl dazu dienen, uns die allgemeinste Funktion des Rechtes im Kulturleben begreiflich zu machen, aber sie sind nicht und können nicht ein heuristisches oder regulatives Prinzip sein, aus welchem man die konkrete Rechtsgestaltung normieren könnte; denn diese muß ja auf tatsächlich gegebene Verhältnisse berechnet werden, welche in diesen Abstraktionen nicht enthalten sein können. Wie auf anderen Gebieten, so kann auch hier nicht nachdrücklich genug davor gewarnt werden, die Erkenntnis dessen, was ist, mit der Konstruktion dessen zu verquicken, was sein soll. Die Ermittlung dessen, was das Recht in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit gewesen ist, und die Ermittlung eines Rechtes, wie wir es für unsere heutigen Lebensaufgaben brauchen, das sind ganz verschiedene Dinge. Das eine ist Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie, das andere Gesetzgebungspolitik, und diese steht mit der Rechtswissenschaft überhaupt nur in einem formalen Zusammenhange.

III

Es bleibt ein letzter Umstand für unsere Analyse zu erklären übrig. Wenn diese richtig ist (so könnte gefragt werden), wenn alles dasjenige, was sich um die verschiedenen Rechtsordnungen als naturrechtliche Forderungen herumlagert, nur der Ausdruck jener Wünsche und Bedürfnisse ist, welche durch die Rechtsordnung nicht befriedigt werden: wie kommen dann die einen dazu, etwas, von dem sie wissen, daß es kein Recht ist (denn sonst hätte ihre Forderung ja keinen Sinn), als Recht zu bezeichnen, ja als das höhere eigentliche Recht auszugeben, und wie kommen die anderen dazu, diese Behauptung wenigstens insofern gelten zu lassen, als sie mit ihnen die Rechtsfrage diskutieren?

Dies läßt sich vielleicht verstehen, wenn wir den eigentümlichen Charakter solcher Diskussionen um ein Recht, welches erst geschaffen werden soll, näher ins Auge fassen. Die Fordernden sagen: Der Inhalt ihrer Forderung solle Recht werden, weil er

recht sei. Die Verweigernden erklären: Sie vermöchten das Recht zu dieser Forderung nicht einzusehen. Wäre das Recht nun wirklich, wie von naturrechtlicher Seite vielfach behauptet wird, ein oberster Begriff, eine letzte Realität, entstünde alles konkrete Recht durch Ableitung aus der „Rechtsidee“, so bliebe, um solchen Widerspruch zu beseitigen, höchstens der Ausweg, daß man sich gegenseitig der falschen Deduktion aus dem Rechtsprinzip zu überführen suchte. Allein dieser Weg führt nicht zum Ziele, auch wenn wir logische Korrektheit und bona fides voraussetzen. Denn gerade in den schwierigsten Fällen zeigt es sich, daß jede Partei in ihr Rechtsprinzip dasjenige, was sie aus ihm zu deduzieren wünscht, vorher schon hineingelegt hat. Der Widerspruch erscheint daher nur zurückgeschoben, nicht gelöst.

Man sucht daher gewöhnlich ein anderes Auskunftsmittel. Dies besteht in einer geschickten Antizipation, d. h. es wird für dasjenige, was noch nicht Recht ist, bereits der geheiligte Charakter des Rechtes in Anspruch genommen. Dem entspricht die in unzähligen Fällen wiederkehrende Tendenz, Rechte, die erst geschaffen werden sollen, als ursprüngliche, längst vorhandene, nur vergessene und verjährte zu bezeichnen. So pflegte das englische Volk alles, was es seinen Herrschern an konstitutionellen Rechten abzwang, auf logische Konsequenzen der Magna Charta König Johanns zurückzuführen; so leitete die alte Legitimitätstheorie das absolute Königtum von Gottes Gnaden aus Noahs Patriarchat her; so sehen wir heute in unserer nächsten Nähe die Tschechen den Inbegriff ihrer politischen Ziele an ein angeblich historisches Staatsrecht anknüpfen und das unerhört Neue mit der unschuldigsten Miene als etwas ehrwürdig Altes verkünden; so hat endlich, um das allermerkwürdigste Beispiel zu nennen, Rousseau sein ganzes Staatsrecht auf den Begriff des isolierten Naturmenschen gegründet. Ja, man kann ohne weiteres sagen: das ganze ältere Naturrecht ist auf die Fiktion von Rechten gebaut, die dem Menschen als bloßem Naturwesen zukommen sollen, durch die geschichtliche Entwicklung nur ganz oder teilweise zugeschüttet wurden und deren völlige oder teilweise Restituierung die Aufgabe späterer erleuchteter Zeiten ist.

Wenn wir diese Art der Ableitung von Rechten in den meisten

Fällen ohne weiteres als einen bloß auf Täuschung berechneten Kunstgriff bezeichnen müssen, so erscheint ein anderes Moment dafür um so gewichtiger. Und von hier aus gelangen wir zu einem Punkte, von dem wir das Naturrecht in einem ganz neuen Lichte zu sehen imstande sind. Wer innerhalb einer Gemeinschaft eine Norm als geltend, d. h. als Recht, anerkannt zu sehen wünscht, der muß das Geforderte als nicht bloß *seinen* Zwecken, sondern als dem *Sozialzweck überhaupt* dienlich bezeichnen; er muß ihm den Charakter des Unpersönlichen, Unparteilichen, allgemein Anzuerkennenden verleihen.

Er sucht zu zeigen, daß dasjenige, was er mit vollem Pathos als *sein Recht* verlangt, eigentlich eine *soziale Notwendigkeit* ist, von dringenden Lebensbedürfnissen der Gemeinschaft gefordert; daß die Anerkennung dieser Notwendigkeit in der Form des Rechtes vorhandene Kräfte steigern und entwickeln, seine Verweigerung Teile der Rechtsgemeinschaft verkümmern und diese selbst als Ganzes schwächen und schädigen müßte. Das heißt aber nichts Anderes als: er wendet sich an die sittliche Vernunft in seiner Umgebung; er sucht ihr Urteil zu wecken über die Zustände, welche vorhanden sind, ihr Gefühl für die Bedürfnisse, welche unbefriedigt bleiben; er sucht die Bedeutung der vorzunehmenden Änderung für Entwicklung und Wohlfahrt der Gesamtheit aufzuzeigen.

Und diese Berufung erfolgt mit gutem Grunde. Denn alles Sittliche, wie es uns die heutige Ethik zu verstehen lehrt, ist in der Tat doppelseitig. Es drückt einerseits die Summe der Eigenschaften und Willensbeschaffenheiten aus, welche der Einzelne besitzen soll, um der Gemeinschaft, welcher er angehört, wahrhaft nützlich zu sein; es drückt aber auch anderseits die Forderungen aus, welche das organisierte Gemeinwesen erfüllen muß, um die Individuen zur Entfaltung ihrer sittlichen Persönlichkeit gelangen zu lassen und dadurch erst für den wahren Sozialzweck brauchbar zu machen. Alle Sittlichkeit ruht auf diesem Wechselverhältnis.

Denn in der Tat: wenn man tiefer eindringt in die Probleme praktischer Ethik, wenn man sich nicht damit begnügt, bloß gute Lehren zu geben, welche niemand befolgt, oder über die Verderbtheit der Menschen zu jammern, was von jeher geschehen

ist, sondern wirklich im Guten etwas ausrichten will, so sieht man sich alsbald von dem Individuum weg auf äußere gesellschaftliche Verhältnisse gewiesen, welche durch Rechtsnormen entweder schon geregelt sind oder doch nur durch Rechtsnormen umgestaltet werden können.

Gleichviel, ob man die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, beziehungsweise deren Recht auf angemessene Erziehung, zum Gegenstande ethischer Erörterung macht oder die geschlechtliche Sittlichkeit der Individuen oder ob man sittliche Normen für Eheschließung und Eheleben sucht; ob man die vielgestaltigen Verhältnisse zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer mit sittlichem Geiste zu durchdringen strebt oder die Nächstenliebe zu organisieren und die Einzelperson vor Verkommenheit und Verworfenheit in Trunksucht, Roheit, Ausschweifung, Bettel, Müßiggang zu schützen bemüht ist: immer gelangt man an eine Schranke, welche für die Individualität unübersteigbar ist, an allgemeine soziale Mächte, an Faktoren des Wirtschaftslebens, welche einen übermächtigen Einfluß auf den Einzelnen ausüben und so stark sind, daß auch jene kollektive Hilfstätigkeit, wie sie von freiwilligen Verbänden geübt wird, nur als Palliativ- und Linderungsmittel erscheint.

Und diese Doppelseitigkeit des Sittlichen bezieht sich ganz ebenso auf den Staat und seine Einrichtungen selbst. Der Staat nimmt in der mannigfachsten Weise den guten Willen und die sittlichen Kräfte des Individuums für sich in Anspruch; er fordert sein Gut und sein Blut und die vielfältigste Bindung des Individualwillens durch seine allgemeinen Normen, welche sich in einem oft schwer aufzulösenden Gegensatze zum subjektiven Willen befinden. Aber er unterliegt auch notwendig und unvermeidlich dem sittlichen Urteile derer, welche durch ihn zu einer Rechtsgemeinschaft verbunden sind. Sie fordern von ihm den Schutz ihrer Persönlichkeit und die Schonung ihrer freien Regsamkeit, soweit nicht gebieterische Interessen der Gesamtheit Beschränkung heischen; sie fordern für sich Teilnahme an der kollektiven Willensbildung, weil dasjenige, was der Gesamtheit frommt, nur ermittelt werden kann, wenn alle irgendwie befähigt sind, ihren Willen geltend zu machen; sie begehren, daß der Geist der Staatseinrichtungen und der Staatsverwaltung demgemäß

sei oder wenigstens dem nicht widerspreche, worin sie Bedingungen der Wohlfahrt und der gedeihlichen Entwicklung ihrer Kulturgemeinschaft erblicken.

Daraus ergibt sich nun eine Einsicht von grundlegender Tragweite für unsere Betrachtung. Alles sogenannte Naturrecht segelt unter einer falschen Flagge: es ist nichts Anderes als Sozialethik; die Kritik, welche von dem sittlichen Bewußtsein, von der sittlichen Vernunft, an den bestehenden Rechtsordnungen geübt wird, um sie mit denjenigen Bestimmungen zu versehen, welche durch das sittliche Gefühl verlangt werden, oder sie in dem Geiste umzubilden, welcher aus ihnen ein Instrument für den Kulturfortschritt zu machen geeignet ist. Und in diesem Sinne hat es großartig gewirkt innerhalb der letzten Jahrhunderte, wie heute auch von streng juristischer Seite fast allgemein anerkannt wird; kritisch zersetzend und befruchtend zugleich, und alle Gebiete des gesamten Rechtslebens, das privatrechtliche nicht ausgenommen, empfingen von naturrechtlichen oder, wie wir jetzt korrekter uns ausdrücken können, von sozialethischen Ideen die weitestgehenden Anregungen und Umgestaltungen. Vieles von dem, was sie als Recht, als Recht der Natur forderten, ist wirklich Recht geworden; aber nicht etwa deswegen, weil es vorher oder vom Anfang der menschlichen Entwicklung schon Recht gewesen wäre, sondern weil der Zeitpunkt gekommen war, da solche Forderungen praktisch richtig, d. h. allgemein verständlich und in ihrer Bedeutung nachfühlbar und dadurch als Recht, d. h. als ausdrücklich formulierte Willensnormen einer Gemeinschaft, möglich wurden.

IV

Was nun geeignet sei, Recht zu werden von den Ideen, welche die positiven Rechtsordnungen gewissermaßen als sozialethische Atmosphäre umgeben, das entzieht sich natürlich schlechthin jeder allgemeinen Bestimmung. Ich setze als selbstverständlich voraus, daß bei sozialethischen Forderungen die richtige begriffliche Grenze innegehalten und nicht der Gemeinschaft die äußerlich-statutarische Regelung von solchen Dingen vorgeschlagen werde, welche durchaus nur aus dem guten Willen der Einzelnen hervorgehen können.

Aber auch unter dieser Voraussetzung bleibt das Wort des Dichters zu bedenken: „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen.“ Die Umwandlung sozialethischer Ideen in Rechtsnormen oder Rechtsinstitute ist durchaus abhängig von dem Stande der allgemeinen Kultur und von der Höhe der sittlichen Kultur, welche ein Gemeinwesen erreicht hat.

Vom Stande der allgemeinen Kultur: weil der sittlichen Vernunft manches als höchst wünschenswert und als möglich erscheint, was von den realen Kräften des Lebens entweder überhaupt nicht oder doch in einem bestimmten Zeitpunkte noch nicht geleistet werden kann. Das bloß Wünschenswerte oder Mögliche kann aber niemals als Rechtsnorm zum Ausdrucke gebracht werden; denn diese stellt durchaus das Sozialnotwendige dar und muß die Gewalt haben, sich auch gegen Widerstände durchzusetzen. Eine Rechtsordnung, welche unausführbare Grundsätze enthält oder darauf verzichtet, ihre Normen unter allen Umständen zur Geltung zu bringen, gräbt sich selbst das Grab. Was die Rechtsordnung aber statuieren und mit dem Charakter der sozialen Notwendigkeit bekleiden kann, das ist selbstverständlich in jedem Falle von dem allgemeinen Zustande der Gesellschaft, insbesondere von ihrer wirtschaftlichen und geistigen Entwicklung, abhängig.

Aber auch die ethische Kultur einer Gemeinschaft ist für diese Umwandlung bedeutsam. Denn jede Setzung neuen Rechtes ist, wie ich schon ausgesprochen habe, allemal eine Machtfrage. Was das Ganze fördert, bedeutet oft für einzelne Teile Opfer. Auch wo die Zweckmäßigkeit sozialethischer Forderungen anerkannt wird, muß der gute Wille vorhanden sein, sich ihnen zu fügen. Wenn er fehlt, wenn Mangel an wahrem Gemeinsinn, beschränktes Klasseninteresse, Trägheit, Scheu vor irgend einer Änderung, eigensinniges Festhalten am Hergebrachten, an seiner Stelle erscheinen, da wird es selten an Gründen mangeln, um auch die einleuchtendste Zweckmäßigkeit einer Maßregel zu bestreiten oder ins Gegenteil zu verkehren. Der gute Wille also, dem Ganzen zu dienen und in diesem Dienste auch Opfer zu bringen, die Einsicht in die unaufhebliche Solidarität aller Teile einer sozialen Gemeinschaft und der einzelnen Generationen unter-

einander — mit einem Worte eben das, was ich vorhin als „ethische Kultur“ bezeichnet habe, bildet die andere Voraussetzung für die Möglichkeit einer Umwandlung sozialethischer Forderungen in Rechtsinstitute.

Ja, ethische Kultur ist noch in einem anderen Sinne von großer Bedeutsamkeit für unser Problem: sie hat die Tendenz, innerhalb einer gewissen Grenze diese Umwandlung überflüssig zu machen. Ich bin zwar kein Anhänger derer, welche meinen, Recht und Staat könnten in irgendeinem Entwicklungsstadium der Menschheit ihre Selbstauflösung dekretieren, weil sie nichts mehr zu tun fänden, weil rein aus dem guten Willen heraus alles von selber ginge. Das wäre die Annahme einer Menschheit, in welcher jedes Individuum ein Gott wäre, ausgerüstet mit der Vernunft aller Zeiten und in dieser Vernunft die Individualität aufgehoben und alle Widersprüche ausgeglichen. Aber so viel läßt sich wohl aussprechen, daß wir nach einer Zeit, die vom Staate nichts als die bescheidenen Dienste eines Nachtwächters erwartete und die Gesetzgebung eigentlich nur als einen unbefugten Eingriff in die natürliche Gesetzlichkeit des Lebens ansah — daß wir nun mit vollen Segeln der entgegengesetzten Anschauung zusteuern, welche durch Rechtsnormen und gesetzgeberische Technik alle sozialen Aufgaben zu lösen und die private Initiative völlig auskaufen zu können vermeint. In der Tat aber können wir sie nie entbehren, wenn nicht alle öffentlichen Institutionen vertrocknen und zu geistlosem Mechanismus ausarten sollen. Denn die sozialethischen Anschauungen bilden gerade wegen ihrer Subjektivität, weil sie von einzelnen hervorragenden Menschen oder von bedrohten Stellen des Sozialkörpers ausgehen, das eigentlich Treibende, während das Recht, eben weil es objektiv ist, weil es ein Minimum darstellt, über welches sich alle geeinigt haben, eben weil es Macht hat und gilt, notwendig stationären Charakter hat. Stationär, aber nicht unbeweglich, nicht tot. Und das Geheimnis, welches das Recht jung erhält, liegt in seiner steten Berührung mit dem sittlichen Geiste der Gemeinschaft, für die es gilt und gelten will.

Mancher erschrickt vielleicht bei dem Gedanken, der Richter, welcher Recht zu sprechen hat, solle sich irgendwo außerhalb des Rechtes dabei Rat holen. „Das hieße doch nichts Anderes,

als an Stelle der objektiven Rechtssicherheit subjektive Willkür setzen! Die Aufgabe des Richters kann niemals eine andere sein, als die Anwendung des geltenden Rechtes auf jeden ihm vorgelegten Fall zu suchen, und Aufgabe der Rechtswissenschaft wird es sein, ihn in dieser oft recht schwierigen Explikation nach Kräften zu fördern."

Gewiß; aber das hindert nicht, daß auch die gewöhnliche Rechtspraxis schließlich sehr oft an Punkten anlangt, wo ihr die bloße Explikation des geltenden Rechtes schlechterdings nicht weiter helfen kann. Es ist ganz unmöglich, den Richter in einen logischen Automaten zu verwandeln, welcher alle vorkommenden Fälle unter einen möglichst ausgeführten Rechtsschematismus einfach rubriziert. Und wenn es auch nicht unmöglich wäre, wäre es jedenfalls nicht wünschenswert. Tatsächlich aber ist der Spielraum, welchen alle modernen Rechte dem richterlichen Ermessen gestatten und gestatten müssen, ein bedeutender. Nicht nur im Strafrecht, wo es ja auf der Hand liegt, indem innerhalb gewisser, oft sehr weiter Grenzen das Strafausmaß ihm anheimgegeben ist, sondern auch auf privatrechtlichen Gebieten; ich will nur erinnern an die vielgestaltige Materie der Schadenersatzklage, an die schwierigen Fragen des Familien- und Eherechtes. In diesen Dingen kann keine Interpretation des geltenden Rechtes dem Richter über Fragen hinaushelfen, deren Lösung er nur in seiner Persönlichkeit, in seiner praktischen Vernunft und in seinem Verständnis der ihn umgebenden sittlichen Gemütswelt finden kann. Und darum möchte ich es als meine innerste Überzeugung aussprechen: der heilig-ernste Beruf des Richters gedeiht nicht auf dem trockenen Boden bloßen Gesetzesstudiums und mechanischer Anwendung formaler Regeln, sondern nur auf dem Grunde lebendiger sittlicher Anschauungen und eines ernsten gediegenen Verständnisses der gesamten Menschennatur.

In noch höherem Grade freilich als von der Anwendung geltenden Rechtes gilt dies von der Setzung neuen Rechtes. Es ist ein Wahn der älteren historischen Schule, den man nicht nachdrücklich genug abweisen kann, als lasse sich mittels bloßer Jurisprudenz, mittels bloßer Kombination und Explikation von geltenden Rechten, durch eine Art von juristischer Selbst-

befruchtung, bestehendes Recht reformieren und neues Recht schaffen, das wirklich praktischen Wert habe.

Ja, ich behaupte, dieser Wahn ist in ganz anderem Sinne verhängnisvoll als der Wahn der Naturrechtler, die ewiges, unbedingt verbindliches Recht aus reinen Begriffen heraus schaffen wollen. Denn dieses Naturrecht hat zwar da und dort tief in vererbte Rechtsansprüche und historische Prärogative eingegriffen, aber es hat wenigstens kritisch reinigend gewirkt; jenes reine Juristenrecht aber hat sich oft als ein schwer überwindliches Hindernis lebendiger Entwicklung den Völkern mitten in den Weg gestellt.

Rechtswissenschaft und Rechtserzeugung sind ganz verschiedene Dinge. Ich erinnere an das völlige Fehlschlagen aller im vorigen und im gegenwärtigen Jahrhundert gemachten Versuche, den absolutistischen Staat mit seinen eigenen bureaukratischen Mitteln umzugestalten; ich erinnere an den bedenklichen Ausfall der mit so viel Aufwand an Rechtsgelehrsamkeit unternommenen Kodifikation und Unifikation des Zivilrechtes im Deutschen Reiche; vielleicht wird man in hundert oder zweihundert Jahren das Fehlschlagen aller Versuche, aus den Rechtsprinzipien unserer heutigen Gesellschaftsordnung durch juristische Technik ihre Reform zu entwickeln, als ein anderes, nicht minder sprechendes Zeugnis für meine Behauptung anführen.

Denn soviel ist gewiß: keine Rechtsordnung kann die Rücksicht auf die hinter ihr stehenden und treibenden sozial-ethischen Gedanken abweisen, wenn sie sich nicht unheilbarer Erstarrung überliefern will. Noch nie, so lange es eine Geschichte gibt, sind Institutionen des objektiven Geistes durch sich selbst reformiert worden. Den verfaulenden römischen Staat haben nicht die Juriskonsulti und ihre Edikta, sondern die lebendigen Kräfte des Christentums fünf Jahrhunderte über den Zusammenbruch des alten Römertums hinaus am Leben erhalten. Die mittelalterliche Kirche hat über ein Jahrhundert mit dem hoffnungslosen Versuche gerungen, sich selbst an Haupt und Gliedern zu reformieren, bis endlich von denen, die sich außerhalb ihrer gestellt hatten, die Neugestaltung vollzogen und ihr selbst frisches Leben eingeflößt wurde. So ist der absolutistische Staat schließ-

lich von dem Bürgertum, das in ihm gar nichts zu sagen hatte, reformiert worden, und wer, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, wird verkennen, daß unsere heutige Gesellschaft schon mitten darin ist, von denen, welche sich ihre Ausgestoßenen nennen, ebenfalls umgestaltet zu werden!

Aber freilich, solche Umgestaltungen machen sich nicht von selbst, und ob sie sich schmerzloser oder unter krampfhaften Zuckungen vollziehen, ob sie unter besonnener Scheidung des Möglichen vom Unmöglichen und behutsamer Anknüpfung des zu Schaffenden an das Gegebene oder unter völliger Auflösung der bestehenden Rechtsordnung erfolgen: das ist abhängig von der größeren oder geringeren Feinfühligkeit, mit welcher die Gesetzgebungspolitik die Zeichen der Zeit zu deuten und die Stimme des sittlichen Bewußtseins für das Recht nutzbar zu machen versteht. Möge es uns an dieser kostbaren Gabe im rechten Augenblicke nie gebrechen!

53

Volkswirtschaftslehre und Ethik

(1885)

Aller Fortschritt des menschlichen Wissens beruht auf einem Doppelten: auf der Fähigkeit, die verwickelten Erscheinungen der Natur und des Lebens in ihre einfachen Bestandteile zu sondern, und auf der anderen Fähigkeit, über diese künstlichen Scheidungen hinaus sich den Blick auf den allgemeinen Zusammenhang frei zu erhalten, welcher alle Dinge miteinander verknüpft und in welchem diese vorläufigen Grenzbestimmungen der wissenschaftlichen Arbeit aufgehoben sind. Welche von diesen beiden Tätigkeiten im Vordergrunde stehe, dafür ist nicht bloß die Individualität der einzelnen Forscher entscheidend; man vermag die eine oder die andere Richtung als die bevorzugte ganzer Zeitalter zu erkennen.

Es wird heute im allgemeinen wohl nicht bezweifelt, daß jene Äußerungen des Kulturlebens, welche wir mit den Begriffen Sitte, Recht und Wirtschaft umfassen, ein eng verbundenes

Ganze darstellen, dessen einzelne Teile unter sich in Wechselwirkung stehen und in der Wirklichkeit keinen Augenblick voneinander zu trennen sind.

Gleichwohl beruht der Anfang des wissenschaftlichen Verständnisses und der wissenschaftlichen Durcharbeitung dieser Lebensgebiete auf dem Versuche, sie zu scheiden und selbständig zu betrachten, und wenn diese Scheidung bei Recht und Sitte sich dank der eminenten juristischen Befähigung des römischen Volkes schon verhältnismäßig früh vollzogen hat, so blieb es einer ziemlich nahen Vergangenheit vorbehalten, auch die Betrachtung des wirtschaftlichen Lebens vom Juristischen einerseits, vom Ethischen anderseits abzulösen und damit erst die Forschung nach den inneren Gesetzen und Lebensbedingungen dieses Kulturzweiges zu beginnen. Man darf, wenigstens bei einer so allgemeinen Aufgabe, wie die unserige ist, dieses Mündigwerden der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft unbedenklich mit dem Namen des schottischen Philosophen Adam Smith verbinden, trotz mancher Vorgänger, die er seit dem 17. Jahrhundert gehabt und die seine entscheidende Leistung vorbereiten halfen. Unsere Betrachtung darf aber schon aus dem Grunde an Smith vorzugsweise anknüpfen, weil sich bei ihm jene Scheidung der Gebiete mit besonderer Deutlichkeit des Bewußtseins vollzieht, Sitte und Wirtschaftsleben als scharfgesonderte Gruppen auseinandertreten. Nachdem er im Jahre 1759 seine „Theorie der sittlichen Gefühle“ veröffentlicht hatte, welche man den Abschluß der auf die theoretische Grundlegung der Ethik gerichteten Bestrebungen der englisch-schottischen Schule nennen darf, erschien 1766 sein noch ungleich berühmteres Werk „Über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichtums“, womit er die Volkswirtschaftslehre als eine selbständige Wissenschaft begründete.

Beide Werke gehören, sich gegenseitig ergänzend, zusammen. Will man den Menschen als sittlich handelndes Wesen verstehen, so muß man zeigen, wie seine Natur durch jenes Vermögen der Sympathie beeinflußt wird, welches ihn befähigt, über den engen Kreis seines Ich hinauszugehen und die Motive, Empfindungen und Urteile Anderer sich anzueignen, um dadurch Regeln für die Beurteilung eigenen wie fremden Wollens zu gewinnen. Will

man das wirtschaftliche Leben der Völker verstehen, so muß man den Menschen als Egoisten betrachten und zu zeigen versuchen, wie alle die einzelnen, auf ihr wirtschaftliches Wohlergehen gerichteten Individualwillen den Mechanismus des Wirtschaftslebens in Bewegung setzen und in Gang erhalten. Das natürliche Streben jedes Menschen ist darauf gerichtet, seine Lage zu verbessern; jeder sucht also so billig und so gut wie möglich zu kaufen und so teuer und so schlecht wie möglich zu verkaufen; und die Befriedigung der Bedürfnisse auf der einen Seite, die Möglichkeit eines Gewinnes und der gesellschaftlichen Existenz auf der anderen Seite hängt durchaus von der in zahllosen Kombinationen durch das ganze wirtschaftliche Leben sich hindurchziehenden gegenseitigen Regelung dieser beiden Tendenzen ab. Diese sich selbst durchsetzenden Forderungen des wirtschaftlichen Lebens kommen in jedem Augenblicke in den Kursen, in den Preisbewegungen, in dem auf- und absteigenden Stande der Zinsen, der Löhne, der Gewinne zum Ausdruck; sie sind der Kompaß für jeden, der in der Gesellschaft zu eigenem Nutz und Frommen etwas unternehmen will. Die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, zu erforschen, ist die Aufgabe der Wissenschaft vom Nationalreichtum, der Volkswirtschaftslehre. Schon Smith hat dann weiter gezeigt, daß dieselben Kräfte, welche den Arbeitsmarkt und die Produktion von Gütern beherrschen, auch den jeweiligen Stand der Bevölkerung regeln. Wenn der Bedarf an Arbeitskräften beständig zunimmt, so muß der steigende Lohn der Arbeiter notwendigerweise die Heiraten und die Fortpflanzung der Arbeiter in einem solchen Grade befördern, daß eine beständig zunehmende Bevölkerung der beständig zunehmenden Nachfrage entspricht. Wird die Zunahme der Arbeiter eine übermäßige, so wird sich der Lohn verringern und die Knappheit an Unterhaltsmitteln der weiteren Zunahme der Bevölkerung Grenzen setzen, und zwar durch Vernichtung eines großen Teils der zahlreichen Kinder in den unteren Volksschichten. Daraus folgt, was man später das „eherne Lohngesetz“ genannt und was schon Turgot in dem Satze ausgedrückt hat, bei jeder Art von Arbeit müsse es dahin kommen, daß der Arbeitslohn sich auf dasjenige beschränke, was für die Erhaltung und Fortpflanzung des Arbeiters notwendig ist, wobei immerhin mit

Ricardo im Auge behalten werden mag, daß dieser natürliche Preis der Arbeit nichts absolut Festes sein kann, sondern zu verschiedenen Zeiten in demselben Lande und eben noch mehr in verschiedenen Ländern starken Schwankungen unterliegt.

Wenn so das wirtschaftliche Leben einen Mechanismus darstellt, welcher sich durch die in ihm wirkenden Kräfte selbsttätig reguliert, so folgt weiter, daß jeder Eingriff in den natürlichen Gang der wirtschaftlichen Entwicklung von außen her ein Übel ist. Auf das entschiedenste wendet sich daher die neue Lehre gegen den Staat, d. h. gegen jeden Versuch desselben, die Formen und Richtungen des wirtschaftlichen Lebens durch Gesetze bestimmen zu wollen. Es gibt nur einen Grundsatz vernünftiger Wirtschaftspolitik: zu vergessen, daß sich in Handel und Wandel, Industrie und Produktion jemals die Unwissenheit einer vorangegangenen Gesetzgebung eingemischt hat. Der Staat kann nichts weiter sein als die bewaffnete Macht, welche die Gesellschaft gegen jeden Akt der Gewalt von seiten anderer unabhängiger Gesellschaften schützt und die Sicherung der Verträge garantiert, durch welche die Menschen über ihr Eigentum und die Verwendung ihrer wirtschaftlichen Kräfte verfügen. Man kann von Staats wegen nicht vorschreiben, welche Gegenstände produziert werden sollen, zu welchen Preisen der Produzent verkaufen dürfe, unter welchen Bedingungen es gestattet sein solle, Geld zu leihen oder zu verleihen. In allen diesen Dingen würde der Staat durch seine Intervention mehr schaden als nützen. Der Gesetzgeber vermag die zahllosen und verwickelten Verhältnisse, welche hier in Frage kommen, nicht zu übersehen; die Einzelnen aber kennen ihr Interesse genau und wissen danach zu handeln. Wer für irgendeine Leistung einen höheren Preis fordert, als nach Lage der Dinge angemessen ist, wird sehr bald durch das Verschwinden der Abnehmer eines Besseren belehrt werden; wer die höchsten Forderungen eines Anderen bewilligt, der zeigt eben ein Bedürfnis von solcher Höhe an, daß die Befriedigung desselben unter allen Umständen eine Wohltat ist, während diese Notlage des Käufers vielleicht den Verkäufer für anderweitig erlittene Einbußen entschädigt. Positive Dienste vermag der Staat der Gesellschaft nicht zu leisten; denn gegen

jedes Gesetz besteht immer ein Grund, der, wenn Gegengründe fehlen, hinreichend sein muß, es zu beseitigen: es ist ein Angriff auf die Freiheit. Diese ist als treibende Kraft unentbehrlich; denn die Summe aller Interessen wird am besten gefördert, wenn jeder Einzelne für sich selbst sorgt, und der Staat hat nur darüber zu wachen, daß jedem so viel freier Spielraum bleibe, als die öffentliche Ordnung nur immer gestattet. Indem so durch den Wetteifer Aller mit Allen ein jeder dazu gedrängt wird, seinen Scharfsinn auf das Äußerste anzustrengen, um neue Wege des Erwerbes ausfindig zu machen oder sich in irgend etwas hervorzutun, entstehen immer neue Zweige des Gewerbes, der Technik, des Handels, ja auch Zweige der Wissenschaften und Künste; gestaltet sich das Leben des Volkes immer reicher, energischer und feiner; wird das betreffende soziale Ganze auf eine immer höhere Stufe des Haushaltes, der Organisation und der Macht emporgehoben. Aus diesem Grunde ist auch alles von Übel, wodurch in die natürlichen Bedingungen dieses Wettstreites hemmend eingegriffen werden soll. Wie es verfehlt wäre, wenn der Staat z. B. durch irgendwelche Verordnungen den Konsumenten zwingen würde, eine Ware oder eine Arbeitsleistung teurer zu bezahlen, wenn er sie nach den natürlichen Gesetzen des Arbeitsmarktes um billigeren Preis haben könnte, wie es wirtschaftliche Verkehrtheit wäre, einen Arbeitszweig noch zu beschäftigen, der in seinen Leistungen zurückgeblieben und daher nicht mehr konkurrenzfähig ist, ebensowenig können diejenigen ein Recht auf öffentliche Hilfe in Anspruch nehmen, welche sich unfähig erweisen, an der großen Tafel der Gesellschaft einen nährenden Platz für sich zu gewinnen. Niemand hat einen Anspruch auf Existenz an die Gesellschaft, wenn er sich ihr nicht nützlich zu machen imstande ist, sei es durch nutzbringend verwendetes Kapital oder durch Arbeit. Jenes Recht anerkennen, hieße nichts Anderes, als die Leichtsinnigen, Trägen und Unbrauchbaren von dem Überschusse füttern, den sich die Vorsichtigen, Tätigen und nutzbringenden Glieder der Gesellschaft erworben haben und nicht bloß eine Anzahl Ausgestoßener, sondern die Gesamtheit zum Elend verurteilen. Alle Armut, so vervollständigte Malthus die Bevölkerungslehre Smiths, ist entstanden aus Unwissenheit und Unvernunft der arbeitenden Klassen, welche

die Neigung haben, sich so stark zu vermehren, wie es die vorhandenen Unterhaltsmittel nur irgend ermöglichen, und daher den Löhnen nicht gestatten, sich über das zur Existenz notwendige Minimum anders als ganz vorübergehend zu erheben. Wenn man diese Klasse nicht die Folgen ihres Verhältnisses fühlen ließe, so würde bald die ganze Gesellschaft demselben Zustande der Verarmung verfallen. Das einzige, was etwa zulässig genannt werden kann, ist eine freiwillige und zeitweilige Unterstützung, welche die Wohlhabenderen als Ausfluß der Barmherzigkeit reichen, bis die Verarmten die Lehren der Natur besser zu verstehen gelernt haben werden.

Die Anschauung, welche in den angeführten Sätzen Malthus verkündet, erinnert, trotz ihrer scheinbaren Härte in ihrer Schlußwendung, wenigstens an Smiths ergänzende Gegenüberstellung von Volkswirtschaftslehre und Ethik, von Egoismus und Sympathie. Auch bei vielen anderen Vertretern der Doktrinen, welche die klassische Nationalökonomie der Engländer entwickelt hat, klingt der Gedanke durch, daß inmitten des allgemeinen und unbehinderten Wettbewerbes, der von allen rechtlichen Schranken so viel wie möglich befreit ist, ein Reich der Sitte Geltung behalten und die Nächstenliebe wenigstens die ärgsten Ausschreitungen des als Triebkraft im Wirtschaftsleben nun einmal unentbehrlichen Egoismus verhindern werde — geradeso, wie keine Kunst der Konstruktion die Reibung der beweglichen Teile einer Maschine aneinander ganz aufheben kann, während das lindernde Öl nur die allzustarke Erhitzung verhindert. Allein je größer der Eindruck war, welchen der ungeheure wirtschaftliche Aufschwung der letzten Generationen hervorbrachte, je mehr offenkundige Tatsachen (gegeben in dem Umfange und der Ausdehnung der modernen Gütererzeugung, der Ausnützung der Naturkräfte, der Leichtigkeit des Tauschverkehrs) den Blick der Volkswirtschaftslehrer auf sich zogen, um so näher mußte der Gedanke liegen, die bisherige Theorie noch weiter zu vereinfachen und jene Berufung auf die Wirksamkeit der Nächstenliebe und der Sympathie beiseite zu lassen. Einzelne Vertreter der Ethik selbst waren bei dieser ihrer Amtsentsetzung nicht untätig gewesen, indem sie den Egoismus, welchen die Volkswirtschaftslehre als treibende Kraft des gesamten Wirtschaftslebens auf-

gefaßt hatte, auch als die eigentliche Wurzel des Sittlichen nachzuweisen unternahmen und alle Erscheinungen dieses Gebietes nur als die von den verwickelten Verhältnissen des Kulturlebens geforderte tausendfältige Verkleidung und Umgestaltung der Eigenliebe zu begreifen suchten. Ein französischer Denker, Helvetius, war es, welcher diese Anschauung zuerst in vollem Umfange auf die Ethik anwendete, einem französischen Ökonomisten, Bastiat, gebührt auch der Ruhm, die Möglichkeit einer völligen Ausschließung des Sittlichen aus dem wirtschaftlichen Leben mit dem größten Nachdrucke verkündet zu haben. In seinen „Harmonies économiques“ stimmt er einen begeisterten Hymnus auf die Vorsehung an, welche sich im Mechanismus des sozialen Lebens noch staunenswerter offenbare als in den Bewegungen der Himmelskörper. Die erfindungsreiche, überall mit den einfachsten Mitteln das Größte schaffende Natur habe die soziale Ordnung so gestaltet, daß die in ihrem Beweggrunde der Moralität entkleideten, d. h. nur aus dem eigenen Interesse hervorgehenden Handlungen nichtsdestoweniger zu denselben Resultaten führen, welche die Sittenlehrer von der Tugend, Selbstüberwindung und Menschenliebe erwarten: nämlich zur allgemeinen Glückseligkeit.

Was diese Anschauung noch mehr befestigte und namentlich jene optimistische Würdigung des völlig seinen eigenen Triebkräften überlassenen Wirtschaftslebens verstärkte, war die Ausdehnung, welche Darwin dem Prinzip des egoistischen Wettbewerbes gab. Er zeigte, daß die nämlichen Kräfte, welche die wirtschaftliche Entwicklung der Völker beherrschen, allgemeine Gesetze der organischen Natur seien, die Entwicklung derselben aus den primitivsten Formen erklären und den Fortschritt in der Natur verständlich machen. Alles Lebendige, so lehrte Darwin, kämpft den Kampf ums Dasein. In diesem Kampfe erhält sich nur dasjenige, was bestimmten Zwecken und Verhältnissen sich anzupassen, hierfür speziell sich zu organisieren und nach der von den Umständen geforderten Richtung zu vervollkommnen imstande ist. Das Unpassende, für den Kampf Untüchtige, geht zugrunde, das Tüchtige vervollkommnet sich durch fortwährende Änderungen und neue Anpassungen, welche durch erbliche Übertragung sich steigern.

Hiermit erst war der Schlußstein in das ganze Gebäude gefügt; das Prinzip der Selbstbehauptung und des Egoismus als Haupthebel des kosmisch-universellen Fortschrittes nachgewiesen. Der Erfolg wird eine Art Gottesurteil; das „Wehe dem Besiegten" eine providentielle Fügung, das rücksichtslose Geltendmachen der eigenen Kraft das Geheimnis des Fortschrittes, das Elend der in diesem allgewaltigen Ringen Unterliegenden der Dünger für künftiges Wachstum. —

Es war nicht möglich, anders als in einer flüchtigen Skizze den Inbegriff jener Gedanken darzustellen, welche seit dem Erscheinen des „wealth of nations" eine weitverbreitete, um nicht zu sagen herrschende, Richtung der Volkswirtschaftslehre ausgebildet hat. Natürlich konnte dabei weder auf die allmähliche Ausbildung dieses Gedankenkreises selbst, noch auf die zahlreichen Schattierungen, wie sie bei den einzelnen Vertretern des Prinzips sich finden, näher eingegangen werden; genug für unseren gegenwärtigen Zweck, wenn es gelungen ist, wenigstens die Grundzüge eines Systems, das fast ein Jahrhundert lang in steigendem Maße Doktrin und Praxis der Kulturvölker beherrscht hat, mit einer gewissen Anschaulichkeit heraustreten zu lassen. Will man sich um eine kritische Würdigung dieser Gedanken bemühen, welche die ethische und die volkswirtschaftliche Betrachtung völlig auseinanderreißen, ja die erstere sogar überflüssig machen, da der Mechanismus des wirtschaftlichen Lebens aus eigener Kraft das hervorbringe, was die Ethik von der Verwirklichung ihrer Ideale erwartet — so wird man vor allem die Berechtigung des Optimismus*) zu prüfen haben, auf welchen die Zuversicht jener Behauptungen vornehmlich sich gründet. Zwar würde es den Vertretern der Ethik zunächst nicht an einem anderen schwerwiegenden Einwande fehlen. Es mag sein, könnten sie etwa mit Schopenhauer den Ökonomisten entgegenhalten, daß der Mechanismus des wirtschaftlichen Lebens schließlich durch eine Reihe von notwendigen Ausgleichungen zu einem Zustande allgemeiner Glückseligkeit führen muß, also zu derselben Erscheinung, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung

*) Als der Schriftsteller, welcher in England diesen Optimismus am glänzendsten zum Ausdruck brachte, wird Macaulay genannt, und als derjenige, von dem der erste Widerspruch ausging, Carlyle.

allgemein herrschte. Aber das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird umgekehrt sein; im letzteren Falle wäre es der, daß niemand Unrecht tun wollte, im ersteren, daß niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zwecke vollkommen angewandt wären. Sieht man nur auf den äußeren Erfolg, so läßt sich dieselbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben; ein Raubtier mit einem Maulkorb ist so unschädlich wie ein grasfressendes Tier. Aber ein so köstliches Ding, wie die innere Güte der Gesinnung würde aus der Welt verschwinden. Der Ökonomist freilich vermöchte zu entgegnen, wie doch auch hier das Bessere der Feind des Guten sei und, bei der tausendfältig zu erprobenden Unkräftigkeit sittlicher Ideale und moralischer Belehrung, ein Zustand allgemeinen Wohles ohne den Hintergrund sittlicher Gefühle und menschenfreundlicher Gesinnungen jedenfalls einem Zustande unbehaglicher Verwirrung vorzuziehen sei, in welchem die Sittenlehre ihre vergeblichen Versuche machte, den Egoismus des Menschen zu überwinden, statt ihn einfach in Pacht zu nehmen.

Wir kommen also auch mit diesem Gedankengange wieder auf die Frage zurück: Ist der Optimismus jener volkswirtschaftlichen Doktrin berechtigt; sind die Erfahrungen, welche das Jahrhundert zwischen 1766 und 1866 mit den Wirkungen jener Doktrin, soweit sie in Praxis umgesetzt worden ist, gemacht hat, derart, um als Stütze der Theorie gelten zu können? Es ist wahr: jene Umsetzung hat sich nur teilweise und in sehr verschiedenen Abstufungen vollzogen. Nirgends in der Welt ist ihr Ideal des wirtschaftlichen Lebens ganz verwirklicht worden, nirgends hat der Staat seine führende Rolle ganz und gar an die Individuen und ihre Assoziationen dahingegeben und sich lediglich auf die Funktionen des höheren „Nachtwächterdienstes“ beschränkt; sehr verschieden ist auch die Zeitdauer, während welcher die Wirkungen des Systems zu beobachten sind, da sein Einfluß auf die Praxis des wirtschaftlichen Lebens und die Gesetzgebung von dem Zustande der industriellen, merkantilen und politischen Entwicklung der einzelnen Länder abhängt, also in England und Amerika weit früher beginnt als in Frankreich und Belgien, während diese Länder wiederum Deutschland und Österreich vorangehen. Aber die gemachten Erfahrungen, wie kurz

sie teilweise sein mögen, sind inhaltsschwer, und sie genügen, um den Beweis zu liefern, daß die Hoffnung, aus dem sich selbst überlassenen und lediglich vom Egoismus geleiteten Mechanismus des wirtschaftlichen Lebens ein Reich der Glückseligkeit und des allgemeinen Fortschrittes erblühen zu sehen, nur eine Illusion ist. Und diese Erfahrungen beruhen, zum Teil wenigstens, gerade auf den Hauptsätzen des Systems, so daß auch der Einwand ausgeschlossen erscheint, das System habe, weil mangelhaft durchgeführt, seine volle Wirksamkeit nicht zu entfalten und namentlich die im Prinzip der vollen wirtschaftlichen Freiheit selbst liegenden Korrekturen nicht zur Geltung zu bringen vermocht.

Faßt man diese Erfahrungen in einem Satze zusammen, so muß man sagen: die Theorie, daß der aller Schranken möglichst entkleidete wirtschaftliche Egoismus und die schrankenlose Wettbewerbung um die Güter des Daseins in sich selbst das notwendige Korrektiv enthalten, um die von ihnen geschaffenen Übel zu heilen und die menschliche Glückseligkeit positiv zu fördern — diese Theorie hat sich als ein wissenschaftlicher Aberglaube erwiesen und kann nur auf einem viel beschränkteren Gebiete und in einem ganz bestimmten Sinne Gültigkeit beanspruchen. Offenbar nämlich kann die fördernde Wirkung der freien Konkurrenz nur da eintreten, wo entweder die Voraussetzungen und der Ausgangspunkt ungefähr einander gleich sind oder wo beim Kampfe ums Dasein selbst immer nur persönliche Eigenschaften, keine Sachgüter ins Spiel kommen. Das eine gilt z. B. von den mit Kapital versehenen Unternehmern eines und desselben Industriezweiges, an deren Produktion sicher die günstigen Folgen der Wettbewerbung in der Vervollkommnung der Ware, der Vereinfachung der Herstellung, der Minderung des Preises zum Vorschein kommen werden. Das andere ist der Fall bei der gesamten Tierwelt, und darum hat auch hier der Kampf ums Dasein jene erhaltende und steigernde Kraft, von welcher die Naturgeschichte tausendfache Belege liefert.

Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man das gleiche Prinzip auf das Verhältnis verschiedener Gesellschaftsklassen zueinander anwenden wollte. Hier sind in sehr vielen

Fällen die Bedingungen von vornherein so ungleich, wie wenn man einen nackten, nur mit Pfeil und Bogen versehenen Wilden einem schwer Gepanzerten oder einem mit modernen Präzisionswaffen ausgerüsteten Manne gegenüberstellen wollte. Dem reichlich mit Kapital versehenen Großunternehmer gegenüber, welcher in vielen Fällen den Zeitpunkt ruhig abwarten kann, wo sich die Verhältnisse für ihn am günstigsten gestalten, ist der minder kapitalkräftige Kleinproduzent, der nach irgendeinem wirtschaftlichen Unfalle etwa fremden Geldes bedarf, um weiterproduzieren zu können, ist der besitzlose Arbeiter, der seine Hände verkaufen muß, wenn er überhaupt die Notdurft des Lebens haben will, von vornherein konkurrenzunfähig, ja mehr als das: vollkommen schutzlos, sobald alle sittlichen und rechtlichen Erwägungen außer acht bleiben und als leitende und führende Kraft lediglich der wirtschaftliche Egoismus ins Spiel kommt.

Und es wäre Täuschung oder Sophistik, wenn man die wirtschaftlich niedriger stehenden Klassen vor der Übermacht des großen Kapitals geschützt glaubte durch jene formellen Rechte und Freiheiten, welche in der Konsequenz des Systems liegen. Es ist wahr: der kleine Unternehmer kann sich Kapital suchen, wo und zu welchen Bedingungen er nur will; wenn aber bei den Darleihern nur die Rücksicht auf das eigene Interesse vorwaltet, werden es in neun Fällen von zehn die schlechtesten sein, denen er sich unterwerfen muß; es ist wahr, niemand zwingt den Arbeiter, diesen bestimmten Lohnsatz und sonstige Bedingungen zu akzeptieren, er kann sich wenden, wohin er will, er kann selbst ein Geschäft begründen, aber wie fragwürdig sind diese Vorrechte für denjenigen, der eben nicht warten und wählen kann, der vor allem leben und erwerben muß und vielleicht Gefahr läuft, bei vergeblichem Suchen nach etwas Besserem die mühsam erarbeiteten Ersparnisse einzubüßen. Nicht einmal mit diesen Einschränkungen stehen beide Teile gleich. Derselbe Staat, welcher durch seine Aktiengesetze die Verbindung der Kapitalisten so ungemein erleichtert hat, legte vielfach den Assoziationen der arbeitenden Klasse, welche schon naturgemäß wegen der Kleinheit und Zersplitterung der Interessen mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, auch noch gesetzliche Hemmnisse in

den Weg; derselbe Staat, welcher dem Prinzipe der Freiheit und der Konkurrenz zuliebe den Arbeiter dem Kapitalisten schutzlos preisgibt, schützt den Kapitalisten sorgfältig vor jedem rücksichtslosen Ausbruch des Egoismus der Arbeiter, also z. B. vor einer gewaltsamen Erzwingung besserer Arbeitsbedingungen, und hat kein Auge für die zahlreichen Fälle, in welchen der Kapitalist seine wirtschaftliche Überlegenheit auf eine Weise betätigt, die sich von einer offenen Auflehnung der Arbeiter nicht durch ihren sittlichen Wert, sondern nur dadurch unterscheidet, daß die eine durchs Strafgesetz zu fassen ist, die andere nicht.

Schutz für den Starken, völlige Entwaffnung des Schwachen, das war und ist vielfach der Sinn jener Forderung völliger Freiheit der wirtschaftlichen Entwicklung, völligen Fernbleibens des Rechtes und des Staates vom Erwerbsleben: Ein abscheulicher Widersinn, der nicht bloß nebenher sich ergab, sondern von der kapitalistischen Produktion sehr wohl verstanden und mit Bewußtsein ausgebeutet worden ist. Wo die menschliche Arbeit nur Ware geworden ist (denn daß sie es in gewissem Sinne für jede wirtschaftliche Betrachtung des Lebens a u c h ist, wird niemand in Abrede stellen wollen), da wird natürlich der Gesichtspunkt, diese Ware so billig wie möglich und mit so wenig Risiko wie möglich zu erhalten, sehr bald alle Rücksichten verdrängen und die geheime oder ausgesprochene Tendenz sich geltend machen, das allgemeine Niveau der arbeitenden Klasse möglichst herabzudrücken, weil sie dadurch wirtschaftlich widerstandsloser, also abhängiger und billiger wird. Diese Verhältnisse bleiben im wesentlichen überall gleich, ob es sich nun um die in Fabriken betriebene Großindustrie oder die an Stelle des Kleingewerbes vielfach, namentlich in großen Städten, betriebene Hausindustrie oder um das Verhältnis des Bauern zu den Wucherern oder den Betrieb großer Güterkomplexe durch Taglöhnerarbeit handelt.

Es gibt einen Standpunkt rein wirtschaftlicher Betrachtung, welcher sich damit begnügt, daß überhaupt produziert wird, daß diese Produkte möglichst wenig kosten und der beim Austausche gemachte Gewinn das ursprüngliche Kapital möglichst bald verdoppelt und damit eine entsprechende neue Steigerung der Produktion herbeiführt. Vielleicht möchte selbst diese exklusive

Betrachtungsweise durch die in gewissen Produktionszweigen endemisch sich einnistenden Krisen zur Prüfung der Frage geführt werden, ob ein wirtschaftliches Prinzip, welches wie systematisch darauf hinarbeitet, die Kaufkraft breiter Schichten des eigenen Volkes durch immerwährende Herabminderung ihres standard of life zu lähmen, nicht schließlich selbstmörderische Arbeit tue. Aber die Theorie hat ja noch weit mehr verheißen als wirtschaftliche Erfolge: eine harmonische Ordnung der Gesellschaft, Annäherung an die allgemeine Glückseligkeit. Steht es mit den ersteren schon schlimm, so steht es mit der zweiten noch viel schlimmer. Oder sollte jemand den Mut haben, mit diesem Prädikate einen Zustand zu belegen, wie der ist, welchen die gänzlich sich selbst überlassene Entwicklung des Wirtschaftslebens unter der Ägide des Kapitals und der freien Konkurrenz allenthalben herbeizuführen strebt: der Bauernstand und der bürgerliche Mittelstand im Verschwinden; in den großen Städten und an den Zentren der industriellen Produktion ein in großen Massen sich ansammelndes Proletariat, sittlich wie ökonomisch auf eine sehr tiefe Stufe der Lebenshaltung herabgedrückt, durch wechselnde Konjunkturen des Arbeitsmarktes um jede Stetigkeit der Existenz gebracht, durch Nachtarbeit, Frauenarbeit, Kinderarbeit demoralisiert und um den im Familienleben liegenden sittlichen Halt gebracht, durch die mit der ökonomischen in seltsamem Widerspruch stehende politische Entwicklung mit Stimmrecht begabt, durch den sie umgebenden Luxus der Reichen namentlich in den großen Städten zur äußersten Begehrlichkeit gereizt und seitens der absatzsuchenden Industrie selbst tausend und tausend Versuchungen ausgesetzt; und über diesen proletarischen Massen eine Geld- und Kapitalistenaristokratie, welche den Markt leitet, den unteren Klassen mit souveräner Macht die Arbeitsbedingungen diktiert, Presse und Gesetzgebung beherrscht und mit einer Art dämonischer Anziehungskraft den kleineren Besitz an sich zieht. Von jener Scheidung zwischen dem positiven Recht und der Sitte und zugleich der verhältnismäßig großen Freiheit der wirtschaftlichen Zustände wird hier umfassender Gebrauch gemacht, und der bekannte Ausspruch: „Man erwirbt die Millionen nicht, ohne mit dem Ärmel an das Zuchthaus zu streifen", ist ein typischer Beleg für jene sozialwirtschaftliche

Frivolität, welche sich in den höchsten Operationen des Kapitalismus riesenmäßig entfaltet hat und gewiß wenig geeignet ist, den arbeitenden Klassen den rechten Begriff von einer höheren Bedeutung der kapitalistischen Wirtschaft beizubringen.

Jener naturalistische Optimismus also, welcher die Wirksamkeit sittlich-idealer Kräfte durch den völlig sich selbst und seinen immanenten Gesetzen überlassenen Mechanismus des wirtschaftlichen Lebens ersetzen zu können glaubt, erweist sich den Tatsachen der modernen Wirtschaftsgeschichte gegenüber als durchaus unhaltbar; aber häufig genug hört man der scharfen und rückhaltlosen Verwerfung dieser Erscheinungen den Einwand entgegenhalten, daß hier jedenfalls die Theorie freien Gewährenlassens der wirtschaftlichen Kräfte kein Vorwurf treffen könne; denn diese Theorie sei eben nichts Anderes als die getreue Wiedergabe der alles Wirtschaftsleben der Völker beherrschenden Naturgesetze, an deren Unverbrüchlichkeit die Tatsache nichts ändern könne, daß ihre Ergebnisse uns vielleicht verletzend oder beklagenswert erscheinen. Allein auch dieses Argument steht auf schwachen Füßen. Daß die Erscheinungen des modernen Wirtschaftslebens Wirkungen von Naturgesetzen seien, ist freilich nicht zu bestreiten — sie beweisen das eben durch ihre Wirklichkeit. Daß die wissenschaftliche Theorie der Volkswirtschaft diese Wirklichkeit zum Teil wenigstens in richtiger Weise analysiert hat, ist ebenfalls zuzugeben. Aber was beweist das für die Unabänderlichkeit dieser Erscheinungen? Unabänderlich sind doch wohl nur die Naturgesetze selbst, keineswegs aber immer auch die Bedingungen, unter welchen sie wirken, und die Erscheinungen, welche daraus hervorgehen. Und zwar gilt dies namentlich von dem Augenblick, wo der menschliche Wille als Faktor in die Begebenheiten eintritt. Wie abhängig er selbst von mannigfaltigen Bedingungen sein mag: auch er trägt das Gesetz seiner Natur in sich, jene idealen Forderungen und Werturteile, mit welchen er an die Dinge herantritt, sie nach Normen zu gestalten sucht; und dies ist auf alle Fälle eine höchst bedeutsame neue Kraft, die in den Kreis des Geschehens eingreift. Am Unmöglichen, also da, wo die Bedingungen des Geschehens gänzlich außer dem Machtbereich des Willens liegen, scheitert natürlich seine Kraft: was wir großen kosmischen oder terrestrischen Er-

eignissen gegenüber tun können, beschränkt sich auf das Streben nach Vorherwissen, um nicht unvorbereitet überfallen zu werden. Aber alle Kultur ist Streben nach Macht über die Natur im weitesten Sinne. In jedem Augenblicke schafft der Wille des Menschen mit Benutzung von Naturkräften und Naturgesetzen zahllose Dinge, welche die Natur, sich selbst überlassen, nicht hervorzubringen vermag. Oder ist eine Dampfmaschine etwa nicht im strengen Einklang mit den Naturgesetzen, weil sie in der Natur nicht wild wächst; sind die zahllosen Verbindungen, in welche unsere Chemiker die Stoffe zwingen, um sie über Herkunft und Nutzbarkeit zu befragen, etwa ein Bruch mit der Naturordnung, weil die Natur in ihren eigenen Laboratorien diese Verbindungen nie herstellt? Und der menschliche Geist, so unerschöpflich heutzutage in Hilfsmitteln, die leblose Natur in seinen Dienst zu zwingen und ihre geheimnisvollen Kräfte nach seinen Wünschen zu lenken, er sollte auf diese Herrschaft feige verzichten, wo es sich um den ihm nächsten und bekanntesten Teil der Natur, um die menschliche Willenswelt handelt, deren unmittelbares Erzeugnis das wirtschaftliche Leben ist? Er sollte ruhig, als ein müßiger Zuschauer, die zügellosen Kräfte walten lassen; er sollte kein Recht haben, hier, wo sein Eigenstes in Frage kommt, an alles Gegebene den Maßstab der Idee anzulegen und den Versuch zu machen, die Wirklichkeit ideegemäß zu gestalten? Das sollte nur eine blinde und vergebliche Auflehnung gegen das Unabänderliche sein? Nimmermehr! Von dem Augenblick an, wo wir in das Bereich der Menschengeschichte eintreten, muß es mit der fatalistischen Berufung auf die Unabänderlichkeit der Naturgesetze sein Bewenden haben. Auch die wissenschaftlichste Erklärung eines bestehenden Zustandes kann nicht hindern, daß der vernünftige Wille, der sich von ihm nicht befriedigt fühlt, diesem Sein ein Sollen gegenüberstellt und mit unabweislicher Macht dem Einzelnen wie der Gesamtheit gegenüber die Frage erhebt: „Was habt ihr mit den Naturgesetzen gemacht?“ Der Kern alles Unheils liegt also darin, daß die Volkswirtschaftslehre vielfach den fundamentalen Unterschied zwischen B e u r t e i l e n und B e g r e i f e n vergessen und gemeint hat, mit dem Verstehen der naturgesetzlichen Notwendigkeit einer sozialen Erscheinung sei auch deren Rechtfertigung gegeben. Wo aber diese Täuschung

nicht waltete, wo die geschilderte Theorie selbst nicht bloß als Abbild der Wirklichkeit in wissenschaftlichen Begriffen, sondern als Ideal auftrat, da ist sie auch in dem Augenblicke gerichtet, wo sich menschliches Gemüt und menschlicher Wille mit Abscheu von ihren Konsequenzen abwenden.

Sind wir über diesen Kardinalpunkt einig, so erhebt sich freilich die Frage: Wie soll es gemacht werden, daß Volkswirtschaftslehre und Ethik in engere Berührung und Wechselwirkung treten und die volkswirtschaftliche Praxis unseren sittlichen Forderungen weniger grell widerspreche?

Die abstrakte Trennung zwischen beiden, wie sie einst Smith versuchte, dürfen wir beiseite lassen. Zwar hieße es schwere und ungerechte Beschuldigungen auf die zum Teil von den edelsten Gesinnungen beseelten Führer dieser Richtung schleudern, wollte man die raffinierte Gemeinheit und zynische Brutalität, welche sich mit Lehrsätzen dieses Systems zu decken suchte, ihnen zur Last legen. Es wurde oben schon erwähnt, daß Smith und viele seiner Anhänger weit davon entfernt gewesen sind, die Gültigkeit der sittlichen Gesetze auf wirtschaftlichem Gebiete leugnen oder aufheben zu wollen. Ihre Grundansicht war eigentlich nichts Anderes als eine hypothetische Annahme zum Zwecke des Experimentes: Wie weit kommt man, wenn man aus dem verwickelten Getriebe des wirtschaftlichen Lebens einen bestimmten, jedenfalls höchst wirksamen Faktor herausgreift und den Versuch macht, die Erscheinungen mit seiner Hilfe zu erklären. Das Schlimme war nur, daß man alsbald aus dieser Hilfsannahme der Theorie ein Dogma für die Praxis gemacht und daraus den Schluß gezogen hat: weil es möglich ist, gewisse Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens aus dem Egoismus allein zu verstehen, hat derselbe auch als alleinige Norm zu gelten.

Die Lehre, daß der Mensch, um seinen redlichen Anteil an dem allgemeinen Werke der Gesellschaft zu erfüllen, weiter nichts nötig habe, als mit möglichster Entschiedenheit seinen Vorteil zu suchen, indem durch den gleichzeitig wirkenden Egoismus aller Anderen die erforderliche Einschränkung dann schon von selbst sich ergeben werde: diese Lehre kam gewissen Trieben, die in der menschlichen Brust ohnedies mächtig genug sind, allzu günstig entgegen, um nicht den Gedanken an die Sympathie

mit den Mitmenschen als ein notwendiges Korrektiv fast ganz in den Hintergrund zu drängen.

Dies zu verhüten und den sittlichen Forderungen der Nächstenliebe im Gegensatze zu dem wirtschaftlichen Gebote rücksichtslosen Geltendmachens seiner Kräfte durchzusetzen, bieten sich die Kirchengesellschaften dar, und zwar mit steigendem Nachdrucke und wachsender Geschäftigkeit, je mehr die durch das Manchestertum heraufbeschworenen Gefahren der sozialen Lage sich vermehren. Nur die Blindheit des Hasses vermöchte zu verkennen, wie außerordentlich Großes die christlichen Kirchengesellschaften durch Lehre und Beispiel, durch Förderung des sittlichen Heroismus, durch großartige Organisationen für Kranken- und Armenpflege geleistet haben, um das heilige Feuer der Liebe auf dem Altare der Menschheit nicht verlöschen zu lassen. Trotzdem muß man sagen, daß den Kirchengesellschaften die Hemmung des wirtschaftlichen Egoismus und die Linderung seiner zerstörenden Wirkungen nur in sehr eingeschränktem Maße gelungen ist. Die Schuld hieran trägt nicht, wie die Vertreter des Kirchentums uns häufig glauben zu machen versuchen, der Umstand, daß die Aktionsfähigkeit der Kirche durch die Entwicklung des modernen Geistes und des öffentlichen Rechtes zu sehr beeinträchtigt werde; denn gerade die Länder, in welchen sich, wie z. B. der Anglikanismus in England, der Katholizismus in Belgien und Frankreich, das Kirchentum eines so ausgedehnten Einflusses und einer so ungehemmten Freiheit erfreut, wie es im allgemeinen ihn nur wünschen konnte, sind zugleich die Stätten, an denen sich der moderne Industrialismus und Pauperismus am üppigsten entfaltet hat und in welchen die Versuche einer gesetzlichen Abwehr jener Schäden bis auf die jüngste Zeit den größten Widerstand gefunden haben.

Je dringender wir also inmitten des sozialen Daseinskampfes die ernste Stimme der sittlichen Pflicht vernehmen, um so weniger werden wir geneigt sein, den so wichtigen Erfolg ihrer Mahnungen jenen tausend Zufälligkeiten und Fährlichkeiten preiszugeben, welche die biblische Parabel vom Säemann so treffend zu schildern weiß, und ebensowenig möchten wir uns den unglücklich Gewordenen gegenüber darauf beschränken, ihnen unsere Hilfe lediglich als Almosen, als Hungerbissen von der leckeren Tafel

des Reichen, darzubieten. Es macht in dieser Beziehung keinen Unterschied, ob man, wie es in Deutschland, namentlich im protestantischen, seit Jahrhunderten geschieht, für den Fall der gänzlichen Erwerbslosigkeit, weil Erwerbsunfähigkeit, eines Arbeiters seine Gemeinde heranzieht und dieser eine staatlich anerkannte Pflicht der Unterstützung zuspricht oder ob man, wie es die Armengesetzgebung des katholischen Frankreich tut, weder für den Staat noch für die Gemeinden eine obligatorische Ausgabe zur Armenunterstützung zuläßt und nach wie vor in der Weise des Mittelalters den Bedürftigen an die Kirche und deren Armenfonds verweist. Wie absolut unzureichend staatliche und kirchliche Armenpflege gegenüber dem Elend der Massen sind, wird heute, nach den namentlich auch in England gemachten Erfahrungen, wohl nur von wenigen bestritten. Aber die Forderungen unseres sittlichen Gefühles wenden sich schon gar nicht mehr vorzugsweise gegen die Dürftigkeit des Almosens, sondern ebensosehr gegen die Form des Almosens überhaupt. Jenes Existenzminimum, welches den Einzelnen noch zur Entfaltung sittlichen Lebens befähigt, wollen wir nicht mehr dem guten Willen überlassen, sondern wir fordern es für die unteren Klassen als ein Recht. Die natürlichen Gesetze des rein egoistisch organisierten Wirtschaftslebens sind nicht imstande, vor den größten Anomalien in der Verteilung des Volkseinkommens zu schützen; und die edelsten Sitten, die größte Mildtätigkeit und Humanität der Besitzenden sind nicht vermögend, zu bewirken, daß jede Einkommensverteilung, auch die anomalste, als gerecht empfunden werde. Weder von der Volkswirtschaftslehre, noch von der Ethik allein können wir also das Heil erwarten, sondern nur von einer Gesetzgebung, welche die unserem Wirtschaftsleben gegenüber sich geltend machenden ethischen Minimalforderungen in feste Rechtsnormen umschafft. Wir wenden uns also an die oberste Quelle alles Rechtes: an den Staat.

Kaum haben wir in dieser Verbindung das Wort „Staat" ausgesprochen, so gesellt sich uns ein anderer Begleiter zu; in seiner Weise kaum minder verheißungsvoll und entgegenkommend als die Kirchengesellschaften: der Sozialismus. Auch er hat eine Antwort auf unsere Frage bereit; aber seine Lösung steht im vollsten Gegensatze zu dem bisher Besprochenen.

An Stelle der abstrakten Gebietstrennung zwischen Volkswirtschaft und Ethik setzt er die völlige Durchdringung beider; an Stelle des sittlich geleiteten freien Willens der Einzelnen setzt er eine allumfassende Organisation, und jener Appell an das staatlich fixierte Recht, zu welchem wir eben im Gegensatze zu den kirchlichen Forderungen gelangt waren, gilt ihm nicht für ein Minimum des Unerläßlichsten, sondern für den weitesten Umkreis der gesamten Lebensordnung. Die alte Weisheit, daß die Gegensätze einander berühren, bewährt sich auch hier.

Jene rauben dem Leben seinen sittlichen Halt, weil sie das Sittliche in der Luft schweben und das wirtschaftliche Leben seine eigenen Wege gehen lassen; diese richten die Sittlichkeit zugrunde, weil sie ihr überhaupt keinen Spielraum zur Entfaltung lassen, sondern das ganze Leben des Einzelnen wie den Bestandteil einer Maschine in einen strengen, festgefügten Rahmen von Vorschriften und unabänderlichen Ordnungen einpassen. Hier wird zu wenig regiert, dort zu viel; hier kann jeder auf eigene Faust so reich werden, wie er will, aber auch von aller Welt verlassen Hungers sterben; dort nimmt sich der Staat allerdings eines jeden an, der einmal rechtsgültig in seine Listen aufgenommen ist, aber dafür muß er sich auch gefallen lassen, daß der Staat in seine intimsten und privatesten Verhältnisse hineinschaut, über die Verwendung seiner Kräfte verfügt und ein allmächtiger Wille ihm von außen her Inhalt und Ziel des Lebens bestimmt.

Indem sich uns so das System des Sozialismus als der diametrale Gegensatz des „laisser faire" zeigt, enthüllen sich beide als gewagte Abstraktionen, denen auf dem Boden der konkreten Wirklichkeit nichts entspricht und entsprechen kann. So wenig das System des „laisser faire" jemals in irgendeinem Staate in absoluter Reinheit durchgeführt worden ist, weil damit der betreffende Staat vor allem selbst hätte aufhören müssen, so wenig ist daran zu denken, jemals den sozialistischen Zukunftsstaat zu verwirklichen, weil damit die belebende Kraft aller Entwicklung hinwegfiele: die freie Individualität in Forschung und Praxis.

Wollen wir wahrhaft wissenschaftlich verfahren, so dürfen wir unsere Ideale sozialer Entwicklung nach keiner anderen Richtung hin bilden als nach derjenigen, welche uns die allgemeinen

Entwicklungsgesetze des Organischen andeuten. Jeder Organismus, der vollkommenste wie der einfachste, ist eine Zusammenfassung von Mannigfaltigem in der Einheit. Wenn dies das oberste Gesetz organischer Bildung ist, so kann ihre Vollkommenheit nicht darin bestehen, daß die einheitliche Zusammenfassung der einzelnen Teile zum Zwecke des Ganzen ihre individuelle Mannigfaltigkeit und Freiheit vernichte oder umgekehrt ein schrankenloser Individualismus einheitliche Gesamtwirkungen unmöglich mache und das Wohl des Ganzen schädige. Das Ziel der sozialpolitischen Entwicklung liegt darum nicht in der Aufhebung eines dieser Gegensätze von Zentralisation und Dezentralisation, von Staatsgewalt und individueller Freiheit, sondern in einer immer vielseitigeren Ausgleichung. Auch der geschichtliche Verlauf scheint das zu bestätigen. Dieser zeigt zwar zahllose Schwankungen der staatlichen Organisationen je nach dem einen oder dem anderen Pole hin, aber nicht das mindeste Anzeichen einer gleichmäßigen und erkennbaren Entwicklungslinie, die von dem einen zum anderen hinführte.

In welcher Weise aber ist diese rechtsbildnerische Tätigkeit des Staates zu denken, durch welche die Reaktion unseres sittlichen Gefühles gegen die wirtschaftlichen Mißstände unserer Zeit in feste Institutionen umgeprägt werden soll? Der Zweck dieser Erörterungen bringt es mit sich, daß hier nur ganz allgemein verfahren werden kann. Von ethischen Forderungen ist auszugehen; welche konkrete juristische Form dieselben unter den gegebenen Verhältnissen anzunehmen haben, muß Gegenstand sorgfältiger staatswirtschaftlicher und staatsmännischer Prüfung werden. Die ethische Idee aber, welche den belebenden Mittelpunkt aller einzelnen Forderungen zu bilden hat, läßt sich nicht deutlicher aussprechen als in den Worten Kants: Es müsse oberste Regel sein, die Menschheit in jedem anderen immer auch als Zweck, nie als bloßes Mittel zu behandeln.

Daraus ergibt sich die Forderung eines Rechtssystems, welches sich natürlich den neuen Bedürfnissen der Zeit und der riesigen Entwicklung des modernen wirtschaftlichen Lebens anpassen muß und nicht einfach die Institutionen einer längst entschwundenen Vergangenheit aus der Rumpelkammer hervorholen darf,

aber in dieser Anpassung an die gegebenen Zustände das Prinzip der verteilenden Gerechtigkeit und Billigkeit zu Ehren bringt, indem es den Schwachen zu stärken und zu stützen sucht und den Starken an der rücksichtslosen Ausbeutung seines Vorteiles hindert. Es muß hier auf das entschiedenste betont werden, daß der Staat durch seine Rechtsbestimmungen nicht nur einfach zu sanktionieren und zu kodifizieren hat, was im allgemeinen Bewußtsein ohnedies vorhanden ist, sondern auch sittenbildend und pädagogisch zu wirken hat, indem er die Ideale der Zeit dem schwankenden Bereiche der Meinungen entzieht und als feste Normen und Vorbilder mit dem Schutze seiner Autorität umgibt.

Solcher staatspädagogischer Einwirkung sind gewisse „obere" Kreise unseres Volkes ebenso bedürftig wie die unteren. Allzusehr hat sich die moderne Gesellschaft daran gewöhnt, den Reichtum, gleichviel woher er stamme, als eine vollgültige soziale Legitimation anzusehen; allzusehr verbreitet ist die Meinung, daß die äußerste Kümmerlichkeit des Daseins für breite Massen nun einmal eine nicht aufzuhebende Bedingung unserer Kultur sei und daß es ein Unrecht an dieser Kultur begehen hieße, wenn man einmal höheren Lohn bezahlt oder günstigere Bedingungen bewilligt, als nach Lage des „Marktes" vielleicht erforderlich wären, nur um eine Pflicht der Menschlichkeit zu erfüllen.

Das Beste freilich, was in dieser Fürsorge für das Wohl der Massen gerade den Reichsten zu tun blieb, ist auf gesetzgeberischem Wege überhaupt nicht zu erzwingen, sondern muß von sittlichen Mächten, von einer energischen Belebung des Gemeingeistes erhofft werden. Aber gleichwohl ist es vielleicht ganz gut, wenn der Staat durch gesetzliche Bestimmungen daran mahnt, daß er in einer möglichst ungleichen Verteilung des Besitzes keinen wünschenswerten Zustand erblicke, wenn der Staat seine Zentralbank so einrichtet, daß sie nicht bloß dem Großkapital, sondern auch dem kleineren Betriebe die Wohltat des Kredits verschafft, wenn der Staat die zahlreichen entschieden unehrlichen Erwerbsarten, die sich aus der modernen kapitalistischen Wirtschaft ergeben haben, durch das Gesetz unerbittlich brandmarkt, die schmutzige Konkurrenz, soweit sie

irgend gesetzlich zu fassen ist, verpönt, dem Arbeitsvertrag eine Form gibt, welche einen gewissen Mißbrauch der Arbeitskraft ausschließt und, soweit er selbst Arbeitgeber ist, in Reformen mit gutem Beispiel vorangeht.

Aber die sogenannte soziale Frage hat auch ihre Kehrseite. Es handelt sich nicht bloß darum, wie der Egoismus der Mächtigen und Besitzenden einzuschränken sei, sondern wie man den Egoismus der Massen richtig leite und vor Selbstzerstörung bewahre. Nichts wäre gefährlicher, namentlich in einer Zeit populärer Agitation wie die unserige, als sich dem Wahne hinzugeben, es bedürfe nichts weiter, als den Wucher gesetzlich zu verbieten, die Arbeitszeit zu verkürzen, alle Löhne durch Gesetz zu erhöhen und die sämtlichen Staats- und Gemeindebedürfnisse durch eine möglichst direkte progressive Einkommensteuer von den Wohlhabenden zu decken. Bei der großen Unerzogenheit in wirtschaftlichen Dingen, dem Leichtsinn und Mangel an Selbstbeherrschung, welche in den unteren Klassen vielfach herrschen, wird jede Reform, welche wirklich staatsmännische Ziele verfolgt und nicht einfach eine Zeitlang die Massen sich vom Kapital des Nationalreichtums mästen lassen will, auch nach dieser Seite hin vor allem erzieherische Aufgaben zu lösen haben. Nicht durch ein neues Schuljahr, nicht dadurch, daß man die Zahl der vorhandenen Schulbücher um ein neues, einen Katechismus des Staatsbürgers und Volkswirtes etwa, vermehrt. Es soll zwar nicht geleugnet werden, daß in unseren Volks- und Fortbildungsschulen eine eindringliche Belehrung über die allgemeinsten staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten eine notwendige Ergänzung der sittlichen Unterweisung zu bilden hätte; aber eigentliche Hilfe kann hier nur gewährt werden durch wirksame Institutionen. Es wäre eine Torheit, durch Gesetze dahin wirken zu wollen, daß der Anteil des Arbeiters an dem Produktionsertrage ein größerer und die Arbeitsbedingungen für die Lohnklasse günstigere und bessere werden, wenn nicht gleichzeitig auch der Versuch gemacht wird, die Art zu beeinflussen, wie die arbeitende Klasse die Erhöhungen des Lohnes überhaupt verwendet, d. h. wieviel sie erspart und kapitalisiert und wieviel sie der Konsumsteigerung zuwendet; ferner die Art, wie sie ihren Konsum erhöht, ob nur, um niedriger Genußsucht zu frönen,

oder ihre Lebenshaltung in ihrem Wesen zu verfeinern und dem Familienleben eine edlere und gesundere Gestaltung zu geben.

Um erzieherische Einwirkung auf das Volk handelt es sich also bei jeder wirksamen Inangriffnahme sozialer Reformen, und diese Einwirkung muß ebensowohl der erwachsenen Generation wie der heranwachsenden zuteil werden. In letzterer Hinsicht wird es sich darum handeln, den vielgebrauchten, aber in Theorie und Praxis häufig fehlgehenden Begriff der „Volksbildung“ zu dem der „Volkserziehung“ zu erweitern und der heutigen Schule die Mittel zu gewähren, um im vollen Sinne des Wortes „Volkserziehungsanstalt“ zu werden. Welche zweischneidige Waffe das bloße Wissen in der Hand der heutigen Jugend ist und wie wenig gegen die uns bedrohenden Übelstände durch eine Vermehrung des Religionsunterrichtes ausgerichtet werden kann, darüber kann wohl heute kaum mehr ein Zweifel bestehen. Worauf es vor allem ankommt, das ist wirksame Abwehr jener namentlich in den großen Städten um sich greifenden Verwilderung der Jugend durch eine über die Schulzeit hinaus sich erstreckende Aufsicht und Leitung, welche die praktische Ergänzung zu dem theoretischen Schulwissen zu bilden hat und die in vielen Fällen nur sehr unvollkommen oder auch verkehrt zu leistende charakterbildende Einwirkung der Eltern durch Organe der öffentlichen Erziehung ersetzt oder verbessert. Die während des letzten Jahrzehnts in einer Anzahl von Städten entstandenen Volkserziehungsvereine mit ihrer segensreichen, obwohl noch immer auf viel zu kleine Kreise beschränkten Wirksamkeit bilden das Vorbild der Volksschule der Zukunft, welche eines der wichtigsten Glieder in dem großen Werke der Sozialreform zu bilden haben wird.

Was dann die Generation der Erwachsenen betrifft, so wird man nach den bisher gemachten Erfahrungen und nach dem Vorgange verschiedener Staaten zunächst ein umfassendes System von Assekuranzen im Auge haben dürfen als eines der wichtigsten Mittel, die ökonomisch-sittliche Kraft, den die Zukunft stets ins Auge fassenden Sinn der arbeitenden Klassen, auf eine höhere Entwicklungsstufe zu bringen. Die Versicherung bewirkt das Gegenteil wie das Almosen; statt das Selbstgefühl herabzudrücken, zeigt sie einen hebenden und stärkenden Einfluß auf den Charakter.

Noch sicherer wird dieses Ziel erreicht durch das System einer gewissen Beteiligung der Arbeiter am Gewinn, wobei diese Anteile teils als Prämie in eine Versicherungskasse, teils als profitbringendes Kapital in das Unternehmen des Chefs fallen. Hier ist die Sicherheit am größten, daß die Opfer, welche gebracht werden, um die Arbeiterschaft materiell zu heben, wirklich in eine moralische und wirtschaftliche Hebung derselben und in eine Steigerung ihrer produktiven Leistungen umschlagen müssen; daß der sich zeitweilig ergebende Ausfall am Gewinn selbst eine nutzbringende Kapitalsanlage ist, vermöge der Befruchtung heimischer Volkskräfte und deren besserer materieller und intellektueller Pflege. Es versteht sich von selbst, daß das System der Anteilschaft zunächst nicht durch Gesetz, sondern gewissermaßen nur auf dem Gnadenwege sich ausbreiten kann, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß sich auch hier, wie oftmals, ganz frei entstandene Formen sozialer Verbindung und sozialen Verkehres zu rechtlich geforderten und rechtlich geordneten umsetzen können.

Jede Gesetzgebung aber und jede von ihr herbeigeführte Hebung der unteren Klassen wird sich auf die Dauer als illusorisch erweisen, wenn es unserer zielbewußten volkspädagogischen Einwirkung nicht gelingt, das unheilvoll verschobene Gleichgewicht zwischen volkswirtschaftlichen und ethischen Grundsätzen wiederherzustellen. Und wie wir schon oben uns gedrängt sahen, dem volkswirtschaftlich unbestreitbaren Satze: „Alle Arbeit ist Ware“ das ethische Fundamentalprinzip gegenüberzustellen: „Kein Mensch ist bloß Mittel“ und den Ausgleich zwischen beiden zu verlangen, — so möchte hier schließlich zu fragen sein, ob denn jene volkswirtschaftliche Forderung, die Entwicklung der Menschheit zu fördern, indem man ihre Bedürfnisse steigert, irgendeinen Anspruch habe, als oberster und ausschließlicher Grundsatz zu gelten. Wer des Menschen Bedürfnisse steigert, der macht ihn dadurch sicherlich regsamer, tätiger, und wenn diese Bedürfnisse durch seine Arbeit Befriedigung finden können, dann wird er gewiß sich innerlich reicher fühlen und ein intensiveres Glücksgefühl empfinden als derjenige, welcher in enger Dumpfheit von Tag zu Tag dahinlebt. Wenn aber die Bedürfnisse schneller wachsen als die Mittel zu

ihrer Befriedigung? Dieses „Wenn“ bezeichnet aller Volkswirtschaft zum Trotz das große Grundübel unserer Zeit. Es ist wahr: wenn man nur auf die Menge der erzeugten und dem Genusse unterstellten Güter sieht, dann vermag sich unsere Zeit hoch über jede andere zu stellen, und in diesem Sinne wird die Volkswirtschaftslehre wohl recht behalten. Es ist wahr: in dieser modernen Welt werden mit verhältnismäßig sehr geringen Opfern jeden Augenblick Hunderte von Bedürfnissen befriedigt, von denen die Menschen vergangener Zeiten überhaupt keine Ahnung gehabt oder die, wenn sie auch aufdämmerten, nur ein Gegenstand unerfüllbaren Verlangens geblieben sein würden. Es ist auch wahr, daß diese Steigerung der menschlichen Bedürfnisse ein unendlicher Sporn zur Tätigkeit für unser Geschlecht gewesen ist, unseren Reichtum und unsere Hilfsmittel um das Hundertfache vermehrt, eine höchst vollkommene technische Ausnutzung der Rohprodukte herbeigeführt und vermöge der zur Bewältigung dieser Massenaufgabe erforderlichen Nachfrage nach Arbeitskräften eine ungemein starke Vermehrung der Bevölkerung gestattet hat. Aber ein großer Teil dieser Bedürfnisse ist künstlich erzeugt; das arbeitsuchende Kapital und die absatzsuchende Industrie gehen darauf aus und müssen darauf ausgehen, durch immer neue Verlockungen, immer neue Formen, durch eine unermüdlich tätige und bis ins einzelne und kleinste gehende Erfindungskraft und dabei durch die denkbar größte Billigkeit ihrer Produkte die Bedürfnisse der Menschheit, und wären es auch zum größten Teile eingebildete oder anerzogene, immerfort zu steigern. Nicht nur der vom Standpunkte des Reichen aus besitzlosen Menge, welche aber gänzlich aufgehört hat, bedürfnislos zu sein, wird vieles, was sie zu entbehren gezwungen ist, in den lockendsten Farben gezeigt, Bedürfnis und Begierde in der unschuldigen Form der Kauflust geweckt — ihr ist es ja am wenigsten zu verdenken, wenn sie mit Sehnsucht, ja sogar mit einigem Neide zu dem aufblickt, was ihr den harten Zwang des Lebens einigermaßen zu verschönern vermöchte — sondern auch der Wohlhabende und Reiche unterliegen dem Schicksal, ihre Bedürfnisse durch die Menge des sich von allen Seiten Anbietenden und den immerfort reizenden Vergleich mit anderen Standesgenossen beständig wachsen zu sehen, und auch der Reichste fühlt sich in diesem

immerwährenden Jagen und Überbieten nicht reich genug, um auch nur auf ein Titelchen seines Rechtes zugunsten anderer zu verzichten. Wer sich auf diesen Standpunkt stellt, der sieht unserer Zeit durch ihr oft so kummervolles Auge bis auf den Grund des Herzens, der versteht ihr unruhiges Hasten und Drängen, die blinde Gier nach Gütern, die sich im Augenblicke, da sie erreicht sind, in neue Bedürfnisse verwandeln, ihren pessimistischen Überdruß am Leben, der in großen Schichten unaustilgbar sich festgesetzt hat. Inmitten des ungeheuersten Aufschwunges von Macht und Reichtum sieht man weder, daß die Hast und Gier des Erwerbes in den besitzenden Klassen sich auch nur im mindesten mäßigte, noch daß die Befriedigung der arbeitenden Klassen trotz großer, leicht ziffermäßig nachzuweisender Fortschritte in ihrer allgemeinen Lebenslage sich in kenntlichem Maße gesteigert hätte. Es ist eine traurige, aber allbekannte Wahrheit, daß unsere Zeit, ausgerüstet mit den ungeheuersten Mitteln des Genusses, das wirkliche Genießen kaum versteht, weil sie alles von außen erwartet, weil die Vorbereitungen zum Genusse so umständlich geworden sind, daß sie immer schon drei Vierteile des Genusses selbst verschlingen, und daß infolgedessen das *eine* Bedürfnis, möglichst viel zu besitzen, so überwiegend geworden ist, daß auf diesem Wege eine beständige Steigerung der Gütererzeugung und der Mittel zum Genusse denkbar ist, ohne daß das Glück irgendeines Menschen dadurch wesentlich erhöht würde.

Hier ist auf keine Besserung zu hoffen, solange jenes volkswirtschaftliche Axiom von der notwendigen beständigen Steigerung der Bedürfnisse bei Gebildeten wie Ungebildeten, Besitzenden wie Nichtbesitzenden, als ein selbstverständlicher Grundsatz praktischer Lebenshaltung gilt. Wer seinen Bedürfnissen beständig zu wachsen gestattet, dessen Seele wird unvermeidlich zu eng für wirklich frohes Behagen, und dessen Besitz ist unter allen Umständen zu klein, um ihm ein Opfer für öffentliche Zwecke und für die Gesamtheit zu gestatten. Auch hier stoßen wir auf einen tiefgreifenden Widerspruch zwischen Volkswirtschaftslehre und Ethik, der nach Ausgleich verlangt. Der Begriff des „Gutes“ ist in beiden Wissenschaften ein völlig verschiedener. Die eine kennt nur äußere, die andere nur innere Güter; die eine

will die Bedürfnisse der Menschen steigern, damit mehr gearbeitet, mehr geschaffen werde, die Menge der vorhandenen Werte sich vermehre; die Ethik aller Zeiten hat die Menschheit gelehrt, ihre Bedürfnisse zu beschränken und in der Bedürfnislosigkeit ein Glück zu suchen, das sich immer weiter zurückzieht, je mehr der Kreis dessen, was zum Leben begehrenswert erscheint, sich erweitert. Man hat oft vom ethischen Materialismus unserer Gründer und kapitalistischen Helden, vom Epikureismus moderner Genußmenschen gesprochen; in Wahrheit kann es kaum größere Gegensätze geben als jene heitere Genügsamkeit, jene sinnvolle Selbstbeschränkung des Daseins, welche Epikurs Freundeskreis und seine Schule kennzeichnete, und die in vielen Kreisen unserer modernen Kultur herrschende Lebenshaltung. Natürlich soll mit diesem Hinweis auf die sittliche Forderung der Bedürfnislosigkeit nicht etwa im Sinne Rousseaus unserer ganzen materiellen Kultur der Scheidebrief gegeben und die Meinung vertreten werden, als gelte es, uns auf den Standpunkt von armen, aber glücklichen Wilden zurückzuschrauben. Eine Ethik, welche vergäße, daß die Vervollkommnung der materiellen Lebensbedingungen stets die Grundlage höheren geistigen Aufschwunges gebildet hat, würde notwendig einen quietistischen und kulturfeindlichen Charakter an sich tragen und unter unseren heutigen Verhältnissen schwerlich Anklang finden. Aber ebensowenig darf die Ethik unterlassen, mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß das Glück sich nicht kaufen läßt wie eine Ware, daß es stets eine Gleichung ist zwischen Innerem und Äußerem und daß diese Gleichung nur da gewonnen werden kann, wo Arbeit und Genuß keine Gegensätze sind, sondern jede Arbeit als Pflichterfüllung innerhalb des Kreises menschlicher Gemeinschaft einen Anteil am Genusse schon in sich selbst trägt.

Das Prinzip der Arbeit im sozial-ethischen Sinne bildet darum die notwendige Ergänzung zu dem rein ökonomischen Arbeitsbegriff; die Arbeit kann nur wahrhaft geadelt werden, wenn das Bewußtsein idealer Zwecke der Gemeinschaft das bloße Ringen nach Sachgütern leitet und regelt, und eine solche Organisation der Arbeit selbst ist überall nur da möglich, wo die äußeren und zum Teil bloß konventionellen Bedürfnisse der Individuen nicht ins Schrankenlose erweitert werden, sondern wo im Bewußtsein

weiter Kreise das Notwendige und Nutzbringende der Selbstbeschränkung wieder anerkannt wird.

Von hier aus vermögen wir nun auch der letzten und schwierigsten Frage ins Auge zu sehen, welche uns auf sozialem Gebiete entgegentritt: der Übervölkerungsfrage. Es ist sehr leicht zu zeigen, daß die Tendenz der Populationssteigerung im allgemeinen eine heilsame Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit, wie der gesamten Lebewelt überhaupt hat. Es soll immer mehr Menschen geben, als sich leicht und bequem in der erreichten Weise des Lebens zu erhalten vermögen — um des geistigen und moralischen Fortschrittes der Menschheit willen; um die Lebenden zur möglichsten Anspannung ihrer Kräfte zu vermögen und die fortgesetzte Verdrängung der minder tauglichen Elemente durch bessere herbeizuführen. Aber welche Vorteile man auch von der fortgehenden Verdichtung der Bevölkerung, der Hand in Hand mit ihr gehenden Teilung der Arbeit und Ausbildung neuer Erwerbsarten für die Kultur erwarten mag: davon kann in keiner besonderen Betrachtung die Rede sein, daß innerhalb des gegebenen Rahmens der wirtschaftlichen Gesamtzustände einer Nation auch bei normaler Verteilung des Volkseinkommens eine beliebige Vermehrung der Bevölkerung stattfinden könne, ohne zu jenen Zuständen des Massenelends zu führen, welche wir in manchen Zentren unserer heutigen Zivilisation beklagen. Um diesen Satz über allen Zweifel zu erheben, braucht man nur ein System absolut gerechter Einkommensverteilung anzunehmen, wie es der sozialistische Idealstaat verheißt. Längere Zeit haben die Führer des Sozialismus von einer so durchgreifenden Regelung auch eine Lösung der Bevölkerungsfrage erwartet und jeden Schriftsteller, welcher das Malthussche Gesetz anrief, nicht bloß überhaupt bekämpft, sondern ihm auch unsittliche Vorschläge insinuiert, welche als die spezifischen Sünden der Bourgeoisie bezeichnet und mit Entrüstung zurückgewiesen wurden. Bei dieser Polemik ist zu wenig an die Konsequenzen des eigenen Systems gedacht worden, welche zu völlig anderen Schlüssen führen. Nur im reinen Rechtsstaate des laisser faire kann es ein Ur- und Grundrecht des Bürgers sein, die Gesellschaft mit einer beliebig großen Zahl von Sprößlingen zu beglücken, weil eben er ganz allein für dieselben zu sorgen hat. Im reinen Sozial-

staate, welcher jedem seiner Angehörigen das Recht auf Arbeit, volle Versorgung und einen entsprechenden Anteil am Volkseinkommen garantiert, verhält sich die Sache völlig anders. Wer wird den Mut haben, zu behaupten, daß in diesem Staate der Bedarf an Arbeitskräften mit dem Angebote an solchen gleichen Schritt halten müsse, zumal da dieses Angebot sich wohl in rapid steigender Progression vermehren würde, wenn der Einzelne der Sorge um den Unterhalt seiner Nachkommenschaft durch den Staat enthoben wäre. Und so stünde auch der Sozialstaat sehr bald vor jener Zwangslage, welche das moderne Massenproletariat geschaffen hat. Jene Quelle endlosen Elends, daß viele Dienste in der Gesellschaft, sei es wegen übermäßigen Angebotes, sei es wegen Änderungen im wirtschaftlichen Betriebe, von niemandem verlangt werden und daß doch eine Menge Menschen vorhanden sind, die nichts Anderes leisten können als eben diese Dienste: diese Quelle würde auch im Sozialstaate nicht versiegen, sondern nur noch reichlicher fließen.

Wir sehen aus der Geschichte des modernen Proletariats, wie die rapide Vermehrung gewisser Klassen diese auf dem Wege zu einem steigenden Elend hinabführt; daraus folgt, daß eine solidarisch verbundene Gesellschaft, welche der ungehinderten Vermehrung ihrer Mitglieder keine Schranken setzt, mit naturgesetzlicher Notwendigkeit in die Richtung geführt wird, welche in unserer modernen, auf das Gegenteil der Solidarität, auf die freie Konkurrenz, gegründeten Gesellschaft das sich selbst überlassene Proletariat genommen hat. Diese Solidarität bedeutet also nichts Anderes als naturgesetzliche Herabminderung des Kulturniveaus für die gesamte sozialistisch organisierte Gesellschaft.

Und so gelangen wir auch von diesem neuen Ausgangspunkte wieder zu der schon oben entwickelten Forderung eines organischen Ausgleiches zwischen Gegensätzen, welche beide in die Tiefe führen. Wir haben auf der einen Seite das durch Überzahl an Arbeitskräften und ungerechte Einkommenverteilung hervorgerufene Massenelend, das einem immer höher sich hebenden und immer mehr an die äußerste Überfeinerung streifenden Kulturniveau der Besitzenden als Grundlage dient: eine Pyramide, deren Spitze zu schwindelnder Höhe sich hebt und deren verfaulte

Basis jeden Augenblick den morschen Prachtbau in Trümmer stürzen lassen kann; wir haben auf der anderen Seite die Forderung völliger Solidarität der Gesellschaft, unbedingtes Recht des Einzelnen auf Arbeit, Versorgung und beliebige Vermehrung, — eine Vermehrung der Empfänger der Nationaldividende, welche zu der dadurch bewirkten Mehrproduktion in keinem Verhältnisse steht: eine endlos sich ausdehnende Fläche, bedeckt von niedrigem Strauchwerk oder von Mittelmäßigkeit, das keinen Baum in die Höhe schießen läßt, damit er keinem jener Krüppel Leben und Luft entziehe.

Zwischen diesen Extremen gilt es hindurchzusteuern: das ist der Weg, den jede besonnene Staatskunst gehen muß. Und es sind auch hier wieder in letzter Linie sittliche Grundsätze einer geordneten Lebenshaltung, auf deren Befestigung die volkspädagogische Tätigkeit des Staates gerichtet sein muß. Nicht etwa durch altmodische Heiratsbeschränkungen im Sinne einer gewissen reaktionären Richtung; denn die Erfahrung hat zur Genüge gelehrt, daß man den Menschen zwar verbieten kann, zu heiraten, aber nicht, Kinder zu bekommen; auch nicht durch solche Rezepte, wie sie zuweilen von seiten des sogenannten Neumalthusianismus kolportiert werden. Wirksamer Schutz gegen eine Art der Übervölkerung, welche dem Leichtsinne und dem Fehlen des Pflichtgefühles den eigenen Sprößlingen gegenüber entstammt, kann bloß gewonnen werden, wenn es den Kulturvölkern gelingt, den größten Teil ihrer Arbeiterklassen auf die Stufe des heutigen Mittelstandes mit mäßigem, aber einigermaßen sicherem Wohlstande zu erheben und durch Steigerung des wirtschaftlichen Sinnes, durch die Möglichkeit edleren Familienlebens, durch kraftvolle strenge Sitte und ein entsprechendes Erziehungssystem die tatsächliche Vermehrung der unteren Volksschichten mit den gegebenen Verhältnissen wenigstens einigermaßen auszugleichen.

Und hiermit seien diese Betrachtungen abgeschlossen. Die unendliche Fülle des Gegenstandes dürfte man selbst auf dem Zehnfachen des Raumes, wie er hier zu Gebote stand, nicht zu erschöpfen hoffen; genug, wenn diese Zeilen wenigstens etwas dazu beitragen könnten, um die Überzeugung zu befestigen, daß es für unsere heutige Kulturwelt darauf an-

kommt, zwischen dem freien Gewährenlassen der gesellschaftlichen Kräfte als Naturkräfte und den Träumereien leerer Utopien die richtige Mitte zu finden. Denn wenn es gewiß ist, daß jede Kultur zuletzt am schrankenlosen Egoismus ihrer Mitglieder zugrunde gehen muß, so ist es nicht minder wahr, daß auch das schrankenlose Mitleid Aller mit Allen sie aus den Angeln zu heben vermag. Die Grenzlinie jedoch zwischen diesen beiden Prinzipien, zwischen Individualität und Soziabilität, zwischen aristokratischer und demokratischer Kultur, ist nicht nach so einfachen Rezepten zu bestimmen, wie Manchestertum und Sozialismus wollen. Sie ist schwer zu finden schon im individuellen, noch viel schwerer im sozialen Leben. Weder Nationalökonomie noch Ethik sind imstande, die Frage, wieviel der Einzelne je nach Stand und Verhältnissen sich selber schuldet und wieviel er anderen schuldet, in einer runden Formel zu beantworten; sie kann gar nicht anders gelöst werden als durch eine zielbewußte, stetig fortschreitende Staats- und Lebenskunst — ein Begriff, der am wenigsten für deutsche Leser etwas Fremdartiges hat. Durch zahlreiche Stimmen der Wissenschaft und Dichtung ist er unserem Denken vertraut geworden; und mehr als irgendeines unter den modernen Kulturvölkern rühmen wir uns gern, um den wahren und tiefsten Sinn des Lebens uns bemüht zu haben. Vortrefflich, wenn nur jene tiefere Erkenntnis nicht in träumerische Beschaulichkeit ausartet!

Wir wissen es wohl und erfahren es täglich, daß auch die Zeit des Friedens, in der wir leben, eine Ära des unablässigen und gesteigerten Wettstreites zwischen den Nationen ist, eines Wettstreites freilich, von dem in weit höherem Maße als vom Kriege das Wort des griechischen Weisen gilt: er sei der Vater aller Dinge. Denn dieser Kampf um die Macht, in heißer Arbeit des Friedens ausgefochten, ist zugleich ein Kampf um die Kultur, in jenem vollen Sinne, in dem das Wort die Herrschaft sowohl über die Kräfte der Natur, als über die Willensmächte der Menschheit bedeutet; und in diesem Sinne gibt es keine andere Gewähr des Erfolges als die alle Arbeit beherrschende und leitende Überzeugung: Der Sieg gehört dem Besseren!

54

Die Moral in der Weltgeschichte

Ein philosophisches Gespräch

(1897)

> Oui, les brutalités du progrès s'appellent révolutions. Quand elles sont finies, on reconnaît ceci que le genre humain a été rudoyé, mais qu'il a marché.
>
> Victor Hugo.

Es war im Herbst des denkwürdigen Jahres 1871. Der Friede war geschlossen, der alte Traum deutscher Reichseinheit wahr geworden, die siegreichen Heere von tausendstimmigem Jubel begrüßt ins Vaterland zurückgekehrt. Deutschland war wie verwandelt: soviel Ruhm nach soviel Demütigungen; soviel stolzes Kraftgefühl nach Jahrhunderten der Ohnmacht; soviel Freude am neuen Reich und Begeisterung für die Aufgaben der Zukunft nach so langer Staatslosigkeit und schnödem Mißtrauen zwischen Regierenden und Regierten. Allerorten begannen sich tausend frische Kräfte zu regen; auch die Vergangenheit zeigte sich in neuem Lichte. Was früher trübe und verworren gewesen, das glaubte man jetzt als planvoll geordnetes Ganze zu erkennen; mit dem Verschwinden des grauen Schleiers, der über den Augen des deutschen Volkes gelegen hatte, schien die Geschichte der Welt selbst weniger rätselhaft.

Damals nun versammelte sich ein Kreis von Freunden an einem jener traulichen Plätze, die sich nirgends in der Welt so schön und so anheimelnd finden wie in den kleinen Städten, welche den mittleren Lauf des Rheines zwischen Bingen und Koblenz begleiten. Wie der Lauf des Stromes räumlich das Alpengebiet und die Tieflande der nördlichen Niederungen verbindet, so reichen sich an seinen Ufern Vergangenheit und Gegenwart die Hand; er erscheint wie der ewige Strom der Zeiten selbst, der durch vielgestaltete Schöpfungen der Menschen hinausrollt ins Dunkel der Zukunft.

Die Freunde, welche sich dort zusammengefunden hatten, waren weder für den nachdenklich stimmenden Reiz der Um-

gebung, noch für den geistigen Aufschwung jener Tage unempfänglich; die meisten hatten teils am Kampfe selbst, teils an den ihm zur Seite gehenden humanitären Veranstaltungen tätigen Anteil genommen und schickten sich an, jetzt zu den gewohnten Beschäftigungen zurückzukehren. Man begreift leicht, daß in so gehobener Zeit die Gespräche sich vorwiegend auf Fragen richteten, die mit dem Erlebten irgendwie in Zusammenhang standen, und daß sie durch die persönlichen Erfahrungen der Teilnehmer lebhaftere Färbung, durch die gehobene und zugleich ernstere Stimmung jener Tage eine besondere Weihe empfingen. Eines dieser Gespräche ist mir, der ich damals als Student zu den jüngsten Genossen dieser Tafelrunde gehörte, unauslöschlich in Erinnerung geblieben, und seine Grundgedanken in Für und Wider soll die nachfolgende Darstellung im Wechselgespräche entwickeln. In der Form haben selbstverständlich das Gespräch von damals und der Dialog von heute nichts mehr miteinander gemein; auch die Mehrzahl der Teilnehmer ist, der größeren Klarheit und Schärfe der Gegensätze willen, auf zwei beschränkt worden. Aber diese Gegensätze selbst sind dieselben geblieben, wie sie mir damals zuerst entgegengetreten sind: zwei Weltanschauungen, die beide in der Literatur unserer Zeit reich vertreten sind und beide gelegentlich in der Seele eines jeden ihren kämpfenden Wellenschlag werfen. Ich nenne keinen Namen, aber ich unterscheide Richtungen, wenn ich die Helden des folgenden Gespräches als den Historiker und den Naturforscher bezeichne.

Der Historiker war es, der die Aufmerksamkeit der kleinen Gesellschaft zuerst vom Erzählen, dessen ja naturgemäß bei so vielem Selbsterlebten kaum ein Ende sein konnte, aufs Betrachten lenkte. Schon während des Krieges hatte sich eine Publizistik entfaltet, an der manche Namen ersten Ranges teilnahmen, wie Renan, Victor Hugo auf der einen, Strauß, Berthold Auerbach auf der anderen Seite, — eine Publizistik, welche die Berechtigung und Ziele dieses Völkerkampfes gewissermaßen philosophisch zu begründen suchte. Der nationale Krieg war so fast zu einem Prinzipienkampfe, sein Ausgang zu einem Gottesgericht geworden; und es ist begreiflich, daß eine Auffassung, welche der erregten Stimmung und dem gehobenen Selbstgefühle jener Tage so wohl

entsprach, in mannigfachen Wendungen durch die ganze Literatur der Zeit hindurchklingt. Solche Gedanken mochten denn auch in unserem Historiker lebendig geworden sein, als er in das Geplauder der Tafelrunde mit folgenden Bemerkungen einfiel:

„Freut euch des Sieges, freut euch des Reiches," rief er; „aber sucht mir als echte Jünger der Wissenschaft das, was geschehen ist, auch für das Denken nutzbar zu machen! Ein Stück Weltgeschichte selbst zu erleben, ja es selber mitmachen zu helfen, ist immer etwas Anderes und Besseres, als es nur aus Büchern lesen. Nun, meine Freunde, ich denke, wir können lange suchen, ehe wir eine Seite aufschlagen, auf welcher die Geschichte jedem, der sehen will, einen gleich deutlichen Wink gibt!"

„Wieso, wieso; wie meinst du das?" rief alles durcheinander und rückte näher an den Historiker heran, der nun fortfuhr:

„Was ist da weiter rätselhaft? Haben wir uns nicht aus tiefstem Herzensgrunde jedes handgreiflichen Beweises zu freuen, daß dieses gigantische Ringen von Völkern und Menschen doch nicht bloß eine sinnlose possenhafte Komödie ist, in der die Gemeinheit triumphiert und das Verbrechen Diadem und Lorbeer trägt, sondern daß dieselben Mächte, die wir in Stunden der Erhebung als Leitsterne in der eigenen Seele entdeckten, auch die Menschheit auf verworrenen, vielverschlungenen Pfaden zum Ziele führen! Es gibt eine sittliche Weltordnung! Ein Professor der Münchener Universität (M. Carriere) hat es jüngst in öffentlichem Vortrage ausgesprochen und aus den Zeichen der Zeit zu deuten versucht. Wahrlich, ich bin ihm dankbar für dieses Wort und fühle es ihm nach, je mehr die Energie des Handelns verfliegt und ich mich in ruhiges Betrachten des Geschehenen und in Vergleichen vertiefe. Manchmal möchte man ja irre werden an dem Glauben an eine höhere Gerechtigkeit; aber wer dies erlebt hat, diesen jähen Zusammenbruch, dieses furchtbare Strafgericht, nicht bloß an dem Cäsar und seinen Kreaturen, sondern an einem ganzen Volke als seinen Mitschuldigen, der ist über manchen Zweifel hinaus und lernt auch manches in der Vergangenheit mit anderen Augen betrachten."

Unter manchen beifälligen Ausrufen, welche diese Sätze des Historikers begleiteten, ließ sich plötzlich auch eine tiefe,

klangvolle Stimme vernehmen, welche meinte: „Die Worte hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube." Der dies aussprach, damit gleich von vornherein sich als prinzipieller Gegner der von dem Historiker vorgetragenen Ansicht bekennend, war eine Persönlichkeit, die bei dem kleinen Kreise kaum in minderer Geltung stand als jener; ein Vertreter der Naturwissenschaft, herangebildet in jener neuen, von England aus begründeten Schule, welche die Erkenntnis der organischen Entwicklungsgesetze zum Grundpfeiler einer neuen Wissenschaft von der Natur und vom Menschen zu machen strebte. Mehrfach schon hatte die Verschiedenheit der Methode und mancher Grundanschauungen zu den lebhaftesten und förderlichsten Erörterungen geführt. Und so war es begreiflich, daß auch jetzt der Gesellschaft diese Ankündigung eines bevorstehenden neuen Kampfes höchlich willkommen war und alles sich eifrig um die scharte, welche die voraussichtlichen Wortführer waren.

„Wir Deutschen sind doch ein wunderliches Volk," fuhr jetzt der Naturforscher in seiner ruhigen Art fort. „Vor lauter Tiefsinn immer lieber am Ziel vorbei als ohne Spekulation mitten ins Schwarze hinein! Erst soll's der Schulmeister gewesen sein, der unsere Siege erfochten hat, jetzt gar die sittliche Weltordnung! Die Schulmeister in Ehren; es sind wenigstens Wesen von Fleisch und Blut; aber so ein Gespenst aus der theologischen Rumpelkammer! Bleibt mir damit vom Leibe! Was hat denn eine so unmeß- und unwägbare Größe wie die Sittlichkeit, um die es meiner Ansicht nach in Deutschland ebenso gut oder ebenso schlecht bestellt ist wie in Frankreich, mit unseren sehr realen politischen und militärischen Erfolgen zu tun? Wollt ihr das wahre Geheimnis derselben wissen? Seht euch um in der ganzen Geschichte — sie predigt euch eindringlich und tausendfach die Lösung des Rätsels: Der Sieg gehört dem Stärkeren!"

Alles schwieg nachdenklich; nur der Historiker sagte: „Also die alte Irrlehre, die ich eben durch diese im Lapidarstil gesprochene Predigt widerlegt glaubte und die ihr jetzt als neue wissenschaftliche Weisheit vorbringt. Du kannst nicht leugnen wollen, daß unsere militärische Überlegenheit zum guten Teil zugleich eine moralische gewesen ist; daß das hohe Pflichtgefühl, welches vom obersten Heerführer bis zum letzten Trainsoldaten alles beseelte,

der Ernst der Gesinnung, mit welcher das ganze Volk in den Kampf ging, einen grellen Kontrast bildet zu der Leichtfertigkeit und Zerfahrenheit auf der anderen Seite, zu dem verlogenen Gaukelspiel, womit die Generale den Kaiser, der Kaiser die Kammern und die Kammern das Volk über die vorhandene Erbärmlichkeit wegzutäuschen bemüht waren. Und eben darum glaube ich Recht zu haben, wenn ich sage: Der Sieg gehört dem Besseren!"

Der Naturforscher zuckte die Achseln und entgegnete: „Ich streite mit dir nicht über den einzelnen Fall, in welchem du ja teilweise recht haben magst, sondern über die unberechtigte Anwendung eines Prinzips. Siehst du, wir Naturforscher haben uns daran gewöhnt, eine Hypothese fallen zu lassen, wenn das bestätigende Experiment in einer Mehrzahl von Fällen mißlingt. Ich verstehe nichts von eurer historischen Methode; aber das weiß ich gewiß, daß ich dir ohne allzu große Mühe für den einen Fall, auf welchen du deine Hypothese stützest, ein Dutzend anderer Fälle aufzählen kann, in welchen das moralisch Bessere von roher Gewalt und schurkischer List in den Boden gestampft worden ist, die großen Helden der Weltgeschichte die Moral aufs frechste verhöhnt haben und doch etwas zustande gekommen ist, was ihr, wenn ihr's nach eurer Weise historisch analysiert, für leidlich vernünftig erklären werdet, obwohl man das ‚Wie' sicher nur für einen Spitzbubenkatechismus als moralisches Beispiel gebrauchen könnte."

„Lieber Freund" — fiel jetzt der Historiker ein — „du darfst doch nicht das Verfahren der großen Ehrgeizigen, für die Machiavelli ein für allemal mit welthistorischer Naivität das Rezept geschrieben hat, das Verfahren der Erdbebenmenschen, die alles vor sich niederwerfen und ihren Weg mit Trümmern und Leichen bezeichnen, — du darfst solche Dinge doch nicht als eine notwendige Bedingung jeder höheren geschichtlichen Wirksamkeit überhaupt betrachten. Unter den Größen der Geschichte sind doch wahrlich auch mildere Genien, deren Hände frei sind von Gewalttat und die der Menschheit mindestens ebensoviel genützt haben wie jene Stürmer und Dränger. Ich will nicht reden von den Friedensfürsten, deren die Geschichte doch auch zu verzeichnen hat; aber denke an all die großen Helden des Geistes, an all die Denker,

Dichter und Künstler, die Erfinder, die Gründer gemeinnütziger Anstalten, deren stille Tätigkeit die Menschheit keine Träne gekostet, wohl aber so manchen Tropfen Balsam in ihre Wunden geträufelt hat. Willst du sie etwa aus der Weltgeschichte streichen? Du als Naturforscher solltest doch am wenigsten geneigt sein, das Wesen der Geschichte bloß in solchen gewaltsamen Katastrophen zu erblicken, wie sie zuweilen die Völker erschüttern, und darüber jene unaufhörlich fortgehende, im stillen wirksame Entwicklung übersehen, die, von Geist zu Geist sich fortpflanzend, heilige Ordnungen in den Gemütern der Menschheit aufbaut und unablässig am großen Friedenswerk arbeitet."

„Ich dachte wohl, daß du dir diesen Trumpf nicht entgehen lassen würdest," entgegnete der Naturforscher. „Aber ich zweifle, ob du mich damit ausstechen kannst. Bedenke zunächst dieses: Wer macht denn den Boden urbar, auf dem überhaupt erst höhere Geistesarbeit erstehen kann? Wer bändigt die sozialen Elementarkräfte, das wilde Tier im Menschen? Wer tut jene unbezahlbaren Dienste, welche die griechische Sage tiefsinnig dem Herakles, dem großen Kulturbringer, zuschreibt? Wer anders als jene Übergewaltigen, welche die kämpfenden Atome der Menschheit im Feuer der Drangsal und unter wuchtigen Hieben zusammenschweißen? Meinst du auf sie verzichten zu können? Ich möchte es nicht. Denn sieh, es steht geschrieben: Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen — und die Menschen und die Interessen, möchte ich hinzusetzen. Ja, lieber Freund, wenn man ruhig in der Studierstube sitzt, seinen Gedanken freien Lauf läßt und zusieht, wo sie hinfliegen und unterkommen; wenn man gemütlich warten mag, ob sie heute wirken oder in hundert Jahren oder gar nicht — da ist's freilich leicht, sich die Hände rein zu halten und gutes Kind zu spielen. Aber solche passive Naturen, solche Reflexionsmenschen, die sind's doch nicht, welche die Geschichte machen. Mit dem, was sie in stillen Stunden erträumt, erdacht, erhofft, wird die Geschichte gemacht — von anderen, von Tatmenschen, die weniger ängstlich und derber sind. Jene sind Wegweiser, ohne die man oft in die Irre fahren würde; diese die Lenker, von denen die Kraft ausströmt, die vorwärts treibt, vorwärts unter blutigen Peitschenhieben, vorwärts

über Stock und Stein, unter Ächzen und Stöhnen, aber vorwärts."

„Vorwärts, ja vorwärts!" rief jetzt mit ironischem Lachen der Historiker dazwischen, „bis zuletzt in der rasenden Jagd das Gespann mitsamt dem Lenker durchgeht, kein Wegweiser mehr beachtet werden kann und die ganze Fahrt irgendwo im Sumpfe oder auf dem Boden eines Abgrundes endet!"

„Kommt auch vor!" nickte der Naturforscher, von dem Ingrimm seines ethischen Freundes einigermaßen belustigt. „Aber du vergißt, daß wir von der Menschheit sprechen: also von einem unzerstörbaren Gespanne — um beim vorigen Bilde zu bleiben —, dem aus jeder Katastrophe neue Kräfte wachsen. Wie immer ihre Fahrt ausfallen mag, irgendwohin muß sie führen; und wie seltsam verschlungene Wege auch beschritten werden mögen, ich bin mit dir einig in dem Glauben an die Entwicklung."

„Nun also" — fuhr der Historiker dazwischen — „wenn du an den Fortschritt, an das ewige Vorwärts der Menschheit glaubst, wie ich es auch tue, wozu dann deine verletzende Berufung auf die Gewalt, auf die Rücksichtslosigkeit, auf die Rechtfertigung der Mittel durch den Erfolg, auf die Genialität der Gewissenlosigkeit?"

„Darauf brauche ich die Antwort nicht schuldig zu bleiben," entgegnete der Naturforscher. „Darum, weil ein höllischer Unterschied ist zwischen Denken und Tun, wie ich schon vorhin in Schillers Worten anzudeuten mir erlaubt. Weil sich in der Welt, wie wir Naturforscher schon lange wissen, was aber ihr, die ihr dem Geiste nachspürt, immer noch nicht recht zu begreifen scheint, nichts von selber macht und weil wir darum auch in der Menschheit, wenn etwas in ihr vom Fleck gerückt werden soll, vor allem Kraft brauchen: einerlei woher sie kommt und woraus sie erzeugt ist, wenn sie nur vermag, die träge Masse in Bewegung zu setzen."

„Nun, und haben denn die großen Ideen der Menschheit keine Kraft in sich?" meinte jetzt der Historiker. „Sind sie nicht selber geistige Kräfte, die durch unwürdige Helfer nur verlieren; gleichen sie nicht jenem Zauberschwert der Sage, das seine ganze schneidige Schärfe nur in der Hand des Reinen, Selbstlosen besaß und in der des Unwürdigen zersplitterte?"

„Das fällt mir nicht ein zu leugnen,“ meinte der Naturforscher. „Auch die Begeisterung für das Wohl der Menschheit oder des Staates, auch die Hingabe an eine Idee, sind ‚Kräfte‘ und ich unterschätze ihre Wirksamkeit wahrlich nicht. Wenn Menschen eben nicht Menschen, sondern reine Vernunftwesen wären, so möchte man den Ideen allein die Führung der Geschäfte ruhig anvertrauen und — um mit Plato zu reden — die Philosophen zu Königen machen. Aber du vergißt zwei harte Tatsachen. Erstens die, daß es selten, ja nie, Ideen in der Welt gibt, die Alleinherrschaft beanspruchen können. Der einen Idee steht eine andere Idee gegenüber; dem historisch Begründeten das Recht des Werdenden; dem Recht des einen Volkes das Recht und die Ansprüche eines anderen. Ja, das Wohl des Staates, der Fortschritt der Menschheit! Sind darüber, was diesen Zwecken frommt, nicht verschiedene Meinungen möglich — aus dem besten Gewissen, aus voller Überzeugung heraus? Der eine sieht als schädliches Hemmnis an, was dem anderen als notwendige Schranke gilt. Dem einen gilt als würdigstes Gefäß idealen Gehaltes, was für den anderen nur Ruine ist. Es kämpfen ja nicht nur die Menschen, sondern auch die Ideen. Jede Idee, und wäre sie die größte und erhabenste, tritt in der Stunde, da sie geboren wird, in eine geistige Welt ein, die vor ihr war und neben ihr besteht und in der sie als Neugekommene zunächst kein anderes Recht hat, als sie sich zu erringen vermag. Das ist ja ziemlich harmlos, solange es sich nur um solche Geisterschlachten handelt, die auf den geduldigen Bänken der Schulstuben, der Parlamente oder auf dem noch geduldigeren Papier ausgefochten werden können. Aber versuch's einmal, eine Idee in die Wirklichkeit einzuführen, sie praktisch zu gestalten — da nimmt die Sache alsbald andere Formen an. Da stößt die Idee nicht mehr bloß auf andere Ideen, sondern auf Menschen, d. h. auf Interessen. Und was meinst du, was aus der Welt geworden wäre, wenn jeder geniale Kopf, den eine große praktische Idee bewegte, immer bescheiden und gewissenhaft hätte warten wollen, bis das Licht, das er in seinen eigenen Händen trug, endlich auch durch die dicken, ledernen Scheuklappen jener dumpfen, trägen, eigensinnigen Masse durchgedrungen wäre und bis endlich alle in Liebe und Güte und sanftmütiger parlamentarischer Abstimmung sich überzeugt und geeinigt

hätten? Ja, der Mann will wirklich etwas ganz Vernünftiges! Lieber Freund: Pour faire des omelettes, il faut casser des oeufs! Mit reiner Begeisterung und Vernunft hat noch niemand die Schranken niedergerissen, die in dieser Welt jeden einengen, der etwas bauen will. Wer sich nicht damit begnügt, nur im stillen Kämmerlein zu schaffen, der darf sich nicht davor scheuen, auch die menschliche Leidenschaft, die menschliche Torheit in seinen Dienst zu nehmen und auch einmal den Teufel für sich arbeiten zu lassen; dem darf die Erbärmlichkeit eines Werkzeuges kein Grund sein, es nicht zu gebrauchen, solange nur seine Nützlichkeit feststeht; der wird stets mit der Wirklichkeit, mit Tatsachen zu rechnen haben, nicht mit Prinzipien."

„Übertreibung! Übertreibung!" tönte es jetzt von vielen Seiten. „Ihr Naturforscher seht die Dinge immer aus einem so niedrigen Gesichtspunkt!"

„Keine Übertreibung!" entgegnete der Naturforscher, der sich nun auch allmählich zu erhitzen begann. „Keine Übertreibung! Und vor allem keine anzüglichen Redensarten, wenn ich bitten darf! Wir sind hier nicht in der Schule und nicht in der Kinderstube, sondern unter Männern, und da darf man sich nicht scheuen, die Dinge beim rechten Namen zu nennen. Ja freilich, wenn es sich in der Welt immer nur darum handelte, Bücher zu schreiben und milde Stiftungen für Waisenkinder zu machen, da könnte es allenfalls mit der bloßen Moral gehen. Aber die großen geschichtlichen Werke, welche die Lebensformen für Jahrhunderte schaffen: die sind aus anderem, härterem Stoffe. Da gilt der Spruch des alten Hippokrates: Was die Medizin, d. h. gütliches Zureden und Vernunft, nicht zuwege bringt, das schafft das Eisen, und wo dieses stumpf wird, muß das Feuer herhalten. Laßt mich einmal den Spieß umkehren und mich, den Naturhistoriker, eine historische Vorlesung halten! Vielleicht wird sie darum nicht uninteressanter, weil ich die Dinge nur aus der Vogelperspektive ansehe. Nehmt die beiden größten Erscheinungen der alten und mittleren Welt: das römische Reich und die kühne Fortsetzung seines Baues in dem Dunkel halbbarbarischer Zeiten: die Kirche. Streicht diese beiden ungeheuren Tatsachen aus der Weltgeschichte, und Jahrhunderte verlieren Sinn und Gehalt. Und nun überlegt, was es gekostet

hat, diese Völkereinigungen zu schaffen! Dieser römischen Weltkultur zuliebe sind die Völker des Ostens und Westens herdenweise hingeschlachtet, die ältesten nationalen Ordnungen zerrissen, unendliche Beute zusammengetragen, das Völkerrecht mit Füßen getreten, die eine Hälfte der Menschheit zu Sklaven der anderen gemacht worden, hat sich das römische Volk selbst in blutigem Wüten zerfleischt. Damit die Kirche sich als soziale Macht behaupten kann, muß sie ihr geistliches Gewand ablegen und zum Schwert greifen, muß sie Untertanen gegen ihre Obrigkeiten, Könige gegen die Völker hetzen, ihre eigene Geschichte verleugnen, Fälschung auf Fälschung häufen, die Leichtgläubigkeit und Gewissensnot der Menge ausbeuten, jeden Widerstand im Schrecken ersticken! Und so ist es, wohin ihr blickt in der Geschichte! Sie ist ein Prozeß natürlichen Wachstums und braucht ihren Dünger. Der ist freilich schrecklich anzusehen; denn er besteht aus zertretenem Menschenglück! So wächst eine Schicht über der anderen empor, wie sich auf der Erde über den verkohlten Kieferwäldern der Urzeit Berg und Tal, neue Matten und Wälder erheben! Daß unsere deutschen Stämme, zuerst in e i n e m Glauben und e i n e m Reiche verbunden, in die gemeinsame Kulturarbeit eintreten konnten, mußte den Sachsen in dreißigjährigen Vernichtungskämpfen ihre altgermanische Freiheit und ihr Heidentum ausgetrieben werden; daß der Gedanke der Duldung, der Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen in Europa heimisch werde, mußte der ganze Weltteil ein Jahrhundert lang mit Brand und Blut, mit Meineid und Verbrechen erfüllt sein; daß europäische Kultur und christlicher Glaube in der neuen Welt Wurzel schlagen können, stampft man Peruanen und Azteken in den Boden, tilgt die Rothäute aus und erneuert im riesigsten Maßstabe den Handel mit Menschenfleisch; daß die vermoderten Reste des Mittelalters zusammenstürzen, muß die Revolution ihr Medusenhaupt über Europa hinschütteln und Napoleon seine Zuchtrute über die Völker schwingen; und so fort, mit Grazie in infinitum! Denn unser Deutsches Reich selber, dieses Wunder der sittlichen Weltordnung, ist doch nach höchst eigenem Geständnis seines Gründers wahrlich auch nicht mit Rosenwasser zusammengeleimt worden."

Der Naturforscher, anfangs so ruhig, hatte sich allmählich

in heftigen Eifer hineingeredet; sein Gegner die anfangs in ihm kochende Ungeduld bezwungen und ihm, ohne einen neuen Versuch, zu unterbrechen, mit einem Lächeln zugehört, in welches sich ein gewisses Gefühl der Überlegenheit einmischte. Endlich sagte er: „Wie schade, daß es einem Manne wie dir, mit so lebendigem Sinn für das Unrecht ausgerüstet, so schwer wird, im Schatten auch das Licht zu sehen. Daß es hienieden nicht immer ganz reinlich und nicht mit rechten Dingen zugeht, — dies gebe ich dir gerne zu. Wer weiß, warum wir armen Menschenkinder jeden Schritt vorwärts immer so schwer und mit so großen Einbußen an unserem Besten, an Edelmut, Wahrhaftigkeit, Rechtsgefühl, erkaufen müssen! Aber mir scheint dies doch nur die Hälfte der Wahrheit zu sein. Kein unbefangen Urteilender kann sich der Einsicht verschließen, daß bei all den Erscheinungen, welche du bisher für dich geltend gemacht hast, das Böse im besten Falle nur die Hälfte der Arbeit tun konnte und daß es zur Vollbringung der anderen Hälfte gerade dessen bedarf, was du aus der großen Rechnung überhaupt streichen möchtest: nämlich sittlicher Mächte. Oder waren diese etwa im Römertum bei all seinen ungeheuren Verbrechen nicht wirksam; ja, waren nicht diese Verbrechen selbst zum Teil nur die Kehrseite der nationalen Tugenden, welche die Römer zu Weltgebietern gemacht haben? Hat die Welt jemals soviel opferwillige Hingabe an das Vaterland, soviel kühne Entschlossenheit, soviel Geschick der praktischen Organisation vereinigt gesehen, außer vielleicht bei dem Volke, das Größen wie Fehler der Römer am meisten wiederholt, den Engländern. Und nun gar die Kirche! Gewiß: an den Blättern ihrer Geschichte klebt viel Schmutz, und in ihr, die sich göttlicher Stiftung nicht nur, sondern steter Führung und Leitung durch den göttlichen Geist rühmt, ist es zu allen Zeiten recht menschlich zugegangen. So menschlich, daß es vielerlei Zurüstung bedarf, um die Kirchengeschichte zu einem Erbauungsbuche zu machen. Aber glaubst du denn im Ernste, die Kirche bestehe in der imponierenden Gewalt, mit der sie heute das Abendland erfüllt, d u r c h diese Schwächen und Gewalttaten ihrer Führer und Anhänger und nicht vielmehr t r o t z derselben: durch die Schätze an sittlichem Verdienste, welche sie daneben aufgespeichert; durch die heroische, selbstlose Hin-

gabe an das Gute, woran es bei ihren Bekennern niemals gemangelt; durch die lebenweckende Kraft, welche der Glaube in den trübsten Zeiten erwiesen hat? Denke diese sittlichen Mächte aus dem Leben der Kirche und das tiefe Gefühl ihres Vorhandenseins aus dem Geiste der Völker weg, und aller hierarchischen Klugheit, aller Konsequenz römischer Diplomatie, allem Scharfsinn des kundigsten Systems der Menschen- und Seelenführung zum Trotz, wäre von dem stolzen Bau der Gregor und Innozenz so wenig mehr ein Stein auf dem anderen wie von den bescheideneren Anlagen eines Luther oder Calvin."

„Möglich," sagte der Naturforscher. „Es ist aber doch immer nur eine Seite der großen Rechnung; ein Guthaben, dem ein gewaltiger Fehlbetrag gegenübersteht. Freilich, daß in dem Riesendrama, genannt Weltgeschichte, auch sittliche Kräfte mitspielen, wer wollte das leugnen? Aber moralisch wird's darum doch nicht. Ich müßte wenigstens gestehen, wenn das Ganze darauf angelegt wäre, wäre es so ungeschickt gemacht wie nur möglich. Dafür haben selbst die Theologen immer eine feine Nase gehabt, die ja doch berufsmäßig darauf ausgehen müssen, überall den Finger Gottes oder, um mich philosophischer auszudrücken, die ‚sittliche Weltordnung' zu entdecken. Sie haben früh genug bemerkt, daß es ein hoffnungsloses Kunststück ist, wenn man auf das beschränkt ist, was in unseren Geschichtsbüchern steht, und haben darum den letzten Akt mit aufklärender Schlußkatastrophe hinter die Szene verlegt. Na, wenn ihr Publikum geduldig darauf warten will, so ist das seine Sache. Ich halte mich lieber an das, was ich selber sehen und hören kann."

Der Historiker blickte eine Weile nachdenklich vor sich hin. Endlich sagte er: „Ich weiß nicht, warum du dich sträuben solltest, den dröhnenden Schritt der Nemesis in der Geschichte zu vernehmen. Du als Naturhistoriker wirst doch der Letzte sein, der die Wirkung der natürlichen Auslese, das Überleben des Passendsten, in Abrede stellt. Und zur Ausrüstung des Menschen als eines selbstbewußten Wesens gehören doch wohl auch sittliche Eigenschaften. Wenn ich das Sittliche definiere als den Inbegriff dessen, was innerhalb einer sozialen Gemeinschaft in bezug auf Willen und Handeln der Individuen und in bezug auf die Ge-

staltung der Gemeinschaft selbst als allgemein wertvoll gilt — so wirst du auch von deinem Standpunkte aus schwerlich etwas einzuwenden haben. Bringen wir aber das Sittliche, von allen religiösen Vorstellungen abgesehen, zum Sozialwert, d. h. zur allgemeinen Wohlfahrt und Entwicklungsfähigkeit, in Beziehung — nun dann ist doch eigentlich selbstverständlich, daß alle flagranten Verletzungen der sittlichen Normen eine Schädigung des sozialen Geistes und der öffentlichen Wohlfahrt bedeuten müssen: Einerlei, von wem sie begangen werden, ob vom gemeinen Verbrecher, vom Staatskünstler oder von der Leidenschaft der ganzen Völker; einerlei, was zunächst an angenehmen und erwünschten Nebenwirkungen herauskommen mag. Würde dem nicht so sein, so würde die sittliche Wertschätzung und Normgebung gerade auf einem rein naturalistischen Standpunkte, wie du ihn vertrittst, auch entwicklungsgeschichtlich ganz unbegreiflich sein. Jede Untat, jede schreiende Verletzung der Rechtsordnung, jede schnöde Vergewaltigung, wie trefflich sie zunächst auch scheinbar wirken mag, senkt einen giftigen Keim in den Boden, eine Drachensaat, die langsam, aber sicher aufgeht. Sieh doch hinein in die ganze Geschichte der Unterdrückung und Knechtung; schlage sie auf, jene düsteren Blätter des Völkerkrieges und Klassenkampfes! Weißt du nicht, wie sich durch alle Zeiten der Sklaverei und der Leibeigenschaft jene blutigen Zuckungen hinziehen, in denen die Gequälten, ihrer Menschenrechte Beraubten, mit der blinden Wut des Tieres gegen ihre Peiniger sich wenden? Denkst du nicht daran, mit welchen Strömen von Blut, mit welcher Fülle von Haß und Spott und welcher schmählichen Beraubung der alten Kirche ihr Geistesdruck, ihr schnöder Wucher mit den Segnungen der Religion vergolten wurde? Oder war es keine gerechte Strafe für die verlogene Erbärmlichkeit weltlichen und geistlichen Regiments im ‚heiligen' römischen Reiche deutscher Nation, als die Revolution kam und ihr Schwertführer Napoleon diesen Augiasstall mit blutigem Besen ausfegte; gab es keine Sühne an Napoleon selbst, für seinen Verrat an der eigenen Mutter, der Revolution, an allem, was Wahrhaftigkeit, Edelsinn, Treue heißt? Von dem Neffen und Affen des Onkel, dem meineidigen Helden des 2. Dezember, will ich gar nicht reden; haben wir es doch alle empfunden, daß es

durch die Welt zuckte wie ein Gottesgericht, als diese verlogene, gleißende ‚gloire‘ zusammenstürzte wie ein Kartenhaus!“

Jetzt lachte auf einmal der Naturforscher, der schon lange eine innere Heiterkeit kaum zu unterdrücken vermocht hatte, so laut auf, daß der andere ärgerlich innehielt und fragte: „Was hast du denn?“ Als sich der Doktor etwas beruhigt hatte, sagte er endlich, noch immer lachend: „Das ist mir eine schöne Gerechtigkeit, was du da anpreisest. Ja, wenn ihr euch mit so wenig zufrieden gebt und alles, was in jahrhundertlanger Verknüpfung von Ursache und Wirkung, von Aktion und Reaktion zusammenhängt, noch eurer sittlichen Weltordnung aufs Konto schreibt, dann habt ihr freilich gewonnenes Spiel! Aber zum Teufel mit solcher Strafgerechtigkeit, die den wahren Schuldigen nur in den seltensten Fällen mehr ereilt und Tausende von Unschuldigen mit leiden läßt! Sie gleicht stark dem Verfahren jenes Vaters, der viele böse Buben hatte und, wenn vorkommendenfalls der Übeltäter nicht zu ermitteln war, sie sämtlich der Reihe nach durchzuhauen pflegte, indem er sagte: Es ist bei allen gut angebracht. Was haben die unglücklichen Opfer der Revolution für die Schandwirtschaft des alten Königtums gekonnt; was der französische Bauer für die grandiosen Schandtaten Napoleons! Waren diejenigen, welche beim Absterben der antiken Welt unter der grenzenlosen Verödung ihres inneren Lebens seufzten, etwa daran schuld, daß es nicht gelungen war, die antike Kultur von dem fressenden Krebsschaden des Sklavenwesens zu befreien? Wo ist denn da ein richtiges Verhältnis zwischen Schuld und Strafe? Überhaupt kann ich nur wiederholen: es scheint mir eine mißliche Sache, geschichtliche Fragen nach dem Schema gewöhnlicher Rechtsfälle zu behandeln. Ziehen wir von den Dingen, die uns als schreiendes Unrecht in der Geschichte erscheinen, alles ab, was sittlich nicht in Betracht kommt: die natürliche Beschränktheit der Handelnden, die Enge des Blickes, den Zwang der Verhältnisse, den Druck der Meinungen — wie wenig bleibt übrig, was eigentlich der Verantwortung unterläge! Gerade in dem, was wirklich „gesühnt“ wird (wenn du diesen Ausdruck durchaus haben willst) nach naturgesetzlicher Notwendigkeit — also in den falschen Begriffen, der Engherzigkeit, den verrotteten Einrichtungen, dem zur Unvernunft erstarrten Rechte — gerade

da verschwindet der Anteil des Einzelnen, und darum ist von Sühne im sittlichen Sinne nicht die Rede."

„Du hast gewaltig unrecht, die Sache so anzusehen!" entgegnete der Historiker, voll tiefen Ernstes. „Wenn oft genug bei jenen gewaltigen Zuckungen der Unschuldige für den eigentlichen Schuldigen zu leiden hat, so darf uns dies die Überzeugung von einer natürlichen Nemesis in den Dingen nicht rauben. Im Gegenteil: wenn irgend etwas geeignet ist, den Gedanken der Solidarität der Menschheit rege zu erhalten, so ist es eben diese Beobachtung, auf welche jede tiefere Geschichtsbetrachtung unausbleiblich hinausführt, daß die eigentlichen Früchte unseres Tuns erst an den fernsten Enkeln so recht zum Vorschein kommen. Darum ist das ‚Après nous le déluge' wirklich der Höhepunkt aller geschichtlichen Frivolität, und eine Gesellschaft, in der dieser Gedanke allgemein geworden, braucht nicht erst auf ihr Menetekel zu warten: sie hat es sich mit Flammenschrift selbst geschrieben. Du darfst auch nicht allzuviel von der Verantwortlichkeit der Einzelnen streichen und auf allgemeine geschichtliche, soziale und ökonomische Notwendigkeiten überwälzen. Daß jeder Einzelne an seine Zeit, an ihren Glauben und ihre Einsicht gebunden bleibt, daß auch die Größten und Gewaltigsten in diesem Sinne nicht frei sind, dies ist ja fast eine Trivialität, von deren Wahrheit ich gewiß nichts abstreiten will. Aber da ist doch noch ein Unterschied, den du nicht bemerken wolltest. Die Rechtsordnungen und Sitten der Menschen sind verschieden, und vieles, was uns heute sehr grausam und unwürdig erscheint, hat einst verübt werden können mit dem vollen Bewußtsein, kein Unrecht getan zu haben. Aber es ist keine Rechtsordnung so hart, daß sie nicht durch menschliches Wohlwollen und Billigkeit ihrer schlimmsten Härten beraubt werden könnte, und es kann keine so vollendete gedacht werden, die nicht durch Bosheit und Hartherzigkeit in ihr Gegenteil zu verwandeln wäre. Dafür also z. B. daß es einmal Zeiten gab, für welche Sklaverei und Leibeigenschaft einen unentbehrlichen Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung zu bilden schien, oder andere, in welchen man die heiligsten Güter der Menschheit zu gefährden glaubte, wenn man Ketzer und Hexen nicht verbrannte, oder wieder andere, in welchen ganze Nationen der

schrankenlosen Willkür des Herrschers und seiner Günstlinge preisgegeben waren, — dafür können freilich Einzelne nicht verantwortlich gemacht werden. Aber daß der eine Sklaven oder Leibeigene oder Arbeiter schindet bis aufs Blut, der andere auch als Herr die Untergebenen noch fühlen läßt, er achte sie als Menschen; daß das eine Volk in feiger Servilität sich an den Fürsten wegwirft, damit in der allgemeinen Korruption jeder einen fetten Bissen für sich erhasche, das andere in mannhaftem Kampf für sein Recht höherer Pflichten sich bewußt bleibt — das hat immer einen Unterschied gemacht, und hier ist die Grenze, wo inmitten des Unabänderlichen, von ungeheuren Naturgewalten Aufgebauten, der Spielraum bewußten und freien Könnens beginnt. Was facht immer und immer wieder die Flamme der Gewalttaten an, wenn nicht die Schonungslosigkeit, mit der man der eigenen Bequemlichkeit oder dem eigenen Vorteil zuliebe das Recht mit Füßen tritt, die Wahrheit verleugnet, die ehrlichen Waffen des Kampfes vergiftet und da rücksichtslos herrschen will, wo die echte Menschlichkeit friedlichen Ausgleich verlangte? Was ist der ewige Quell aller Revolutionen, wenn nicht die Trägheit und Mutlosigkeit derer, die dem Übel tatlos zusehen, weil sie ihrer Überzeugung und dem öffentlichen Wohl auch nicht das kleinste Opfer zu bringen vermochten! Der alte Napoleon, der größte Lügner der Weltgeschichte, hat doch einmal ein wahres Wort gesagt, als er meinte: Im Kriege bezeichne ein großes Unglück immer einen großen Schuldigen. Es ist an ihm selbst in Erfüllung gegangen; es geht durch die ganze Geschichte hindurch in Erfüllung. Jedes Volk hat die Schicksale, die es verdient! Nenne es einen Widerspruch, wenn du willst, aber es ist doch Tatsache: kein Einzelner kann Völkerschicksale machen, aber jeder Einzelne trägt sein Teil Verdienst und Schuld. Ob er hochsteht und weiter hinaussehen kann in Fernen der Zukunft oder ob er beladen mit harter Bürde am Wege dahinkriecht — ein Stück sehen alle gleich vor sich: seine Pflicht tun, keine Erbärmlichkeit aufkommen lassen bei sich und anderen, für Recht einstehen und soviel wie möglich allen die Last des Lebens lindern. Nicht die blinde Naturnotwendigkeit ist es, die unserem Geschlechte das Ärgste aufbürdet, sondern der Wahn des Menschen! Löse mir das Geheimnis, die Menschen wahrhaft aufzuklären, zur freien,

vernünftigen Selbstbestimmung zu erziehen, ihre Leidenschaften zu mäßigen — und ich lasse ein goldenes Zeitalter des Friedens aufgehen über die Welt!“

Achselzuckend entgegnete der Naturforscher: „Da haben wir's endlich! Das alte Glaubensbekenntnis aller Träumer und Idealisten von Anbeginn der Welt an, die alte Himmelsstürmerei, die dann nur um so unsanfter auf die Erde plumpt! Wenn wir die Menschen anders machen könnten, dann solltet ihr sehen, was wir für Wunder verrichten! Ja, wenn, und wenn, und über lauter ‚Wenn‘ vergeßt ihr das leidige ‚Daß‘, — daß die Menschen eben nun einmal so sind, wie sie sind, und ihr sie so nehmen und mit ihnen hantieren müßt.“

„Alter Spötter!“ erwiderte der Historiker, „du vergißt ganz, daß wir gar nicht so in der Luft schweben, wie du meinst. Denke doch an die wirklichen und unzweifelhaften Fortschritte, welche die Menschheit schon gemacht hat! Sind sie uns nicht die beste Bürgschaft für die, welche noch gemacht werden müssen?“

„Fortschritte, wirkliche, unzweifelhafte?“ lachte der Naturforscher; „ei, laß doch einmal sehen, wo die stecken?

Vom Fortschritt, Freundchen, weiß ich nichts zu sagen:
Ich sehe nur, wie sich die Menschen plagen!
Der kleine Gott der Welt bleibt stets vom gleichen Schlag
Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.
Er scheint mir, mit Verlaub von Euer Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Zikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt,
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.“

„Ja, wenn du dir deine Weisheit beim Mephistopheles holst,“ meinte nun der Historiker, auf den leichteren Ton seines Gegners eingehend, „da wird freilich nicht viel Gutes übrig bleiben. Übrigens solltest du bedenken, daß der Herr mit der Hahnenfeder doch nur die eine Partie der Menschheit darstellt, und darfst darüber die andere nicht vergessen, der da gesungen wird: ‚Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen!‘“

„Lassen wir das,“ meinte der Naturforscher, der wieder ernst geworden war. „Es ist ein schweres Problem, das du da angerührt hast, und mit Dichterstellen werden wir schwerlich weit kommen.

Ich weiß schon, daß ich da an eine der verwundbarsten Stellen eurer Weltverbesserungstheorien gerührt habe. Aber ich kann mir nun einmal nicht helfen: ich sehe wohl Wechsel in den Formen des Kampfes, ich sehe den Unterdrückten von heute morgen im Vollbesitze, ich sehe an Stelle der alten Dulder neue treten, aber ich sehe nicht, daß sich im Wesen des ganzen Treibens etwas geändert hätte. Der Wilde zieht auf den Raub aus; der biedere, christliche Ritter kündigt dem städtischen Nachbar Fehde an und wirft die Pfeffersäcke ins Verließ; wir ziehen in überlegener wirtschaftlicher Konkurrenz dem Gegner das Mark aus den Knochen und lassen die Arbeiter am Hungertuch nagen — es ist alles eins und dasselbe. Die Moralität der zivilisierten Nationen ist eine andere als die der Barbaren; die Sittlichkeit verschiedener Kulturen ist selbst verschieden; aber den Beelzebub austreiben, das könnt ihr nie! Selbst der Erzidealist Schiller (verzeihe, daß ich selbst schon wieder zitiere, aber es scheint mir in diesem Falle besonders beweiskräftig), selbst Schiller also hat das eingesehen und gemeint:

> Einstweilen, bis den Bau der Welt
> Philosophie zusammenhält,
> Erhält sich das Getriebe
> Durch Hunger und durch Liebe.

Das sind keine milden Friedensgottheiten, sondern reißende Werwölfe, die in unserem Geschlecht umgehen, mit einem schrecklichen Gefolge von Verbrechen und Not, und die eine Hälfte der Menschheit verschlingen, damit die andere freien Raum bekomme, sich zu entfalten! Es ist nicht Platz auf dieser Erde für alle, die genießen und ihres Leben sich freuen möchten. Und da der Moralprediger noch nicht gefunden ist, der es bei den einen durchsetzt, daß sie sich nicht allzu stark vermehren, bei den anderen, daß sie auf mühsam errungene oder ererbte Genußmittel zugunsten anderer verzichten, so wird es mit dem Aushungern oder Ausrotten auf die oder jene Weise wohl einstweilen bleiben, wie es immer war. Die gute Moral ist der Schattenkönig, den man gelegentlich, wenn es sonst nichts zu tun gibt, in schönem Aufputze dem Volke zeigt und theatralisch verehren läßt; aber die eigentlich regierenden Herren kümmern sich den Teufel um diesen Popanz und handeln, als wenn er nicht existierte."

„Und sie bewegt sich doch!“ rief jetzt der Historiker, in großer Erregung aufspringend; „du bemerkst es bloß nicht, weil du dich mitbewegst. Natürlich, wir Mitlebende, wir sehen ja zunächst nichts als den großen Abstand, der die Masse des Geschlechts von unserem Ideale trennt. Aber dieses Ideal selbst, wie viel höher steht es, als was früheren Zeiten als Norm galt! Wie viel reichere Töne erklingen in unserem Gemüt als in der marmornen Kälte des Altertums; wie ist unser Ideal aus dem Natürlichen ins Geistige erhoben; wie fremd liegt jenes Gemisch von weltflüchtiger Kasteiung und barbarischer Ausgelassenheit hinter uns, welches das Mittelalter und noch die Anfänge der neueren Zeit beseelt; und um wieviel sind wir selbst über den bei aller Schönseligkeit doch so pedantisch-steifen Humanitätsbegriff des 18. Jahrhunderts hinausgewachsen! Und um dich wahrhaft überzeugt zu sehen, wünschte ich nur, du könntest an dir selbst das Experiment machen und nur auf kurze Zeit als Angehöriger einer anderen, früheren Generation unter deren Sitten leben. Wahrlich, du solltest bald genug den Abstand empfinden! Wie viel weitere Gebiete des Lebens sind unter den festen Bann der sittlichen Gewöhnung gerückt! Welch unermeßliche Ausdehnung hat das öffentliche Vertrauen auf der einen Seite, die Kontrolle der öffentlichen Meinung auf der anderen gewonnen; welche Antriebe und Garantien für Ordnung, Tätigkeit und Frieden sind geschaffen worden, die unseren Vorfahren geradezu märchenhaft erschienen wären! Wie fest sind manche der sozial wertvollsten Eigenschaften, Selbstbeherrschung, geregelte Lebensführung, Abneigung gegen Gewalttätigkeit, in breiten Schichten des Volkes gewurzelt; wie überlegen unsere Humanitätsbestrebungen an Stetigkeit wie an Klarheit des Zieles allen früheren Formen! Du würdest lebendig an dir selbst empfinden, wofür du jetzt womöglich einen statistischen Beweis verlangst: daß es nicht Schätze in einen Brunnen werfen heißt, wenn man, an den sittlichen Fortschritt der Menschheit glaubend, jene trübselige Resignation abweist, welche sich und anderen die Arme lähmt, und sein bescheidenes Teil dazu beizutragen sucht, die Kraft dieses Fortschrittes zu verstärken.“

Auch der Naturforscher war sehr ernst geworden. „Ich wünschte, ich könnte das so lebendig und unmittelbar praktisch

erfahren, wie du vorgeschlagen hast," sagte er jetzt; „oder weil dazu nicht einmal die Künste des Spiritismus zureichen würden, ich besäße die zusammenhängende geschichtliche Anschauung, um die am schwersten faßbare Erscheinung von allen, den ethischen Gehalt ganzer Perioden, gegeneinander abzuwägen. Aber für das, was du am Schlusse deiner letzten Rede als Aufgabe bezeichnet hast, dafür verlange ich keinen Beweis. Wir mögen die bisherigen Leistungen der Geschichte in bezug auf die Sittlichkeit unseres Geschlechtes höher oder niedriger anschlagen, des Erreichten uns freuen oder in demselben kaum die ersten Anfänge zu etwas Besserem entdecken: daß hier das wahre Geheimnis alles Fortschrittes, aller wahren Förderung menschheitlichen Glückes, mindestens zur Hälfte beschlossen liegt, wird kein besonnener Vertreter meiner Wissenschaft dir in Abrede stellen wollen. Denn das ist gewiß: wir mögen Erfindungen auf Erfindungen häufen, wir mögen die verborgensten Kräfte der Natur in einem jetzt noch nicht einmal zu ahnenden Grade beherrschen und für uns ausbeuten lernen — wenn unsere sozialethischen Begriffe und Ordnungen sich nicht in demselben Maße erweitern, wenn es uns nicht gelingt, die Naturgewalten, die in der Brust des Menschen hausen, ebenso in den Dienst des Gedankens zu zwingen, wie die Elementarkräfte, so wird alles Anwachsen unserer materiellen und wissenschaftlichen Kultur den uralten Bruderkrieg der Menschheit nur heftiger entflammen und in einer Weise und mit Mitteln führen lassen, gegen welche die Verbrechen der alten Welt nur wie kindliche Unarten aussehen werden. Darum kann ich sagen: es ist zwischen unseren Anschauungen keine Kluft, sondern nur ein Unterschied in der Gangart. Das begreift sich aus der Verschiedenheit der Objekte, von denen wir ausgehen. Eures ist der Geist, der ewig bewegliche, in allzeit wechselnder Form sich selbst neu gestaltende, scheinbar freie; gegen ihn erscheint die Natur wie starre Gesetzmäßigkeit im Wechsel, unverrückbare Ordnung, ewige Beständigkeit. So habt ihr den Blick in die Ferne gerichtet, auf das, was werden kann, werden soll vielleicht; uns muß sich der Zusammenhang dessen enthüllen, was da ist, und weil es heute ist und gestern war, morgen sein wird. Aber warum sollten wir in Zukunft nicht Arm in Arm unsere Straßen wandeln? Sind wir Naturforscher nicht im Begriffe,



Historiker zu werden? Haben wir nicht gelernt, daß die Natur doch nicht bloß das mechanische Auf- und Niedersteigen toter Atome, sondern Entwicklung, Steigerung von innen heraus, also Leben ist; und seid ihr Historiker denn noch so weit davon entfernt, zu begreifen, daß die Zukunft nur der wahrhaft zu verklären vermag, welcher es verschmäht, sich über die in allem natürlichen Geschehen waltende Gesetzmäßigkeit mit billigen Illusionen hinwegzutäuschen? Dies ist's, was das neue Vaterland von uns fordert, Wahrheit um jeden Preis, nur um einen nicht, die Begeisterung des Schaffens!"

Unter stürmischem Zuruf, den der Historiker am ersten und lautesten erhob, klangen nach diesen Worten des Zweiflers die Gläser zusammen, und manche Hände suchten und fanden sich, wie zu stillem Gelöbnis.

55

Die Prometheussage und ihre ethische Bedeutung

(1896)

I

Das Geheimnis aller Entwicklung eines Lebendigen liegt in der beständig wechselnden Gestaltung eines und des nämlichen Wesens. Wie das Kind heute ein anderes sein kann als es gestern, als es vor einem Jahre gewesen, wie der Freund, den wir unser eigen nannten, nach langer Trennung und mannigfachen Schicksalen verwandelt zu uns zurückkehrt, und wir doch im Heute noch die Spuren des Ehemals entdecken, derselbe und doch nicht derselbe — das bemerken wir mit immer neuem Staunen, mit immer neuem Vergnügen. Denn der Reiz des Lebens beruht ja eben auf diesem Widerspruch des Werdens, welcher in jedem Augenblick die starre Unveränderlichkeit des Seins durchbricht und doch wieder in der Einheit der Individuen das Verschiedene zusammenknüpft.

Es ist nicht anders mit Mythen und Sagen, jenen Geschöpfen der Phantasie, die das Denken und Sinnen der Menschheit in einfachen, großen Zügen verkörpern. Von gütigen Geistern sind

sie der kindlichen Menschheit als herrlichste Gabe in die Wiege gelegt, von Geschlecht zu Geschlecht erben sie fort, mit ihnen sich verändernd, wachsend, reifend, die Formen wechselnd, und doch durch einen ununterbrochen fließenden Strom lebendiger Tradition mit dem Urquell verknüpft, daraus sie entsprungen. So wächst in stetiger Entwicklung ein Gedankenschatz der Völker heran, nach ähnlichen Gesetzen, wie sie das Wachstum der Sprache bedingen; wie diese empfänglich für die leiseste Strömung des Gedankens der Gegenwart; wie diese den schwärmenden Geist in feste Formen bannend, welche die Jahrhunderte geschaffen.

Nicht auf Mythen und Sagen des höchsten geistigen Gehaltes sind diese Gesetze beschränkt; nicht sie allein erweisen sich solchergestalt als Mitlebende der Menschheit: auch das Geringfügige, wenn sich nur irgendwie ein Zug echt menschlichen Wesens auf eine schlagende Weise in ihm ausdrückt, nimmt an dieser Lebensfülle teil. Denn nicht nur das Wort können wir auf seiner Wanderung durch Völker und Zeiten und über weite Erdräume hin verfolgen: auch der Erzählungsstoff der Menschheit zeigt etwas von dieser Unverwüstlichkeit, und so mancher Schwank, so manche fesselnde Erzählung, an der sich die Gegenwart ergötzt und die den Dichtern Stoff zu poetischer Bearbeitung darbietet, ist einst in fernster Urzeit von unseren Vorvätern in Asien erlebt und erfunden worden, mit ihnen gewandert, mit ihnen gewandelt. Dieser, ich möchte sagen, geographischen Verbreitung und Wanderung von Dingen nachzugehen, welche eine unwissenschaftliche Betrachtung leicht in allzu hohem Grade als Erzeugnis der freien Willkür und dichtenden Phantasie des Einzelnen ansieht, hat uns die vergleichende Literaturgeschichte gelehrt.

Ich darf mich hier damit begnügen, daran zu erinnern, um die folgende Betrachtung unter den richtigen Gesichtspunkt zu rücken. Diese will es versuchen, eines der ältesten und an Gedankengehalt reichsten Erbstücke aus dem Sagenschatze der Menschheit in den Umwandlungen zu verfolgen, welche es durch die dichterische Phantasie und den philosophischen Gedanken erfahren hat: die Sage vom Prometheus.

In der ältesten Form, die uns durch unmittelbare Überlieferung, nicht durch wissenschaftliche Schlüsse zugänglich ist, finden wir

sie bei dem griechischen Dichter Hesiod, welcher etwa dem 9. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung angehört, und zwar in ziemlich übereinstimmender Weise in zwei verschiedenen Werken. Vielleicht wäre nun die schicklichste Einleitung in meinen heutigen Gegenstand die, die Erzählung des Hesiod ihren Grundzügen nach vorzuführen, da diese altgriechischen Volksbücher heute doch nicht mehr zur täglichen Lektüre gehören. Allein bei der gegenwärtigen Betrachtung leitet mich in erster Linie nicht ein literargeschichtliches, sondern ein philosophisches Interesse, und von dem Hauptgedanken, den ich zu erwecken wünsche, würde ich durch ein näheres Eingehen auf die Darstellung Hesiods und ihre mythologischen Voraussetzungen weit abgelenkt. Die Dichtung Hesiods ist, wenn ich so sagen darf, ein noch nicht vollständig ausgegorenes Produkt. Das kundige Auge bemerkt leicht, daß er nicht die ursprüngliche Gestalt der Sage aufzeichnet, daß er die älteste Bedeutung des Mythus, der zweifellos ein Erbstück aus indogermanischer Urzeit ist, selbst nicht mehr versteht und, teilweise mit lehrhafter Absicht, verschiedene Sagen zusammenschmilzt. Es entspricht dies vollständig dem Charakter jener Übergangszeit, in welcher Hesiods Gedichte entstanden; sind sie doch einer der ersten Versuche des griechischen Geistes, aus dem überkommenen geistigen Besitz des eigenen Volkes und den von außen gegebenen Anregungen etwas wie eine zusammenhängende Weltanschauung, eine Art Religionssystem, zu schaffen. So geht in Hesiods Erzählung mancherlei durcheinander. Kosmogonische Theorien: der Kampf des Zeus, des Repräsentanten einer späteren Weltordnung, gegen die Titanen, die blinden Naturgewalten, deren Abkömmling Prometheus ist; der Gedanke eines paradiesischen Urzustandes der Menschheit in engem Verkehr mit den Göttern, dessen friedlicher Einklang durch den Übermut der Menschen, als deren Vertreter Prometheus erscheint, gestört wird — der Sündenfall. Eine erste Ahnung von Rousseaus Naturevangelium: alle Kultur ist Bruch der schönen Einheit des Menschen mit sich und der Natur; ist, wie es hier dargestellt wird, Frevel gegen die Gottheit. Endlich ein Versuch, aus solchen Zerwürfnissen heraus die Entstehung des Übels in der Menschheit zu erklären, das, ganz der Auffassung des Pentateuch entsprechend, als Strafe des Sündenfalles dargestellt wird

und wobei ein Weib, Pandora, die griechische Eva, eine so verhängnisvolle Rolle spielt wie ihre Schwester im Paradiese.

Man sieht aus diesen flüchtigen Andeutungen: in unendlicher Verzweigung ließen sich von diesem Mittelpunkte aus Fäden ziehen nach den ältesten Überlieferungen unseres Geschlechtes, wie nach gewissen, heute noch gangbaren Vorstellungen, die, wenn nicht mit unserer wissenschaftlichen, so doch mit der volkstümlich religiösen Anschauung in engem Zusammenhange stehen.

Ich muß es dem Nachsinnen des Lesers überlassen, die Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen weiter zu verfolgen; für unseren heutigen Zweck verdeckt eben diese Mannigfaltigkeit den Grundgedanken, welcher sich aus dem alten Naturmythus gerade unter den Händen seiner tiefsinnigsten und poetisch bedeutendsten Bearbeiter immer bestimmter entwickelt: das Verhältnis des Menschen zur Gottheit im Emporgange der Kultur.

In dieser philosophisch gereiften Fassung tritt uns das im Prometheusmythus verkörperte Problem zum ersten Male bei dem gewaltigsten aller griechischen Dramatiker, bei Äschylos, in seinem Werke „Der gefesselte Prometheus“ entgegen, welches etwa 400 Jahre nach Hesiods Dichtung entstanden ist. Dort haben wir ohne Zweifel die Grundlage zu dem Drama des Äschylos zu suchen, und manche Züge desselben lehnen sich noch unmittelbar an die Erzählung Hesiods an. Die Verschiedenheiten liegen aber nicht bloß in der Form. Viel entschiedener als bei Hesiod tritt uns Prometheus hier als Wohltäter der Urmenschheit entgegen. Diese denkt Äschylos, für den die Sage vom goldenen Zeitalter zum Traumbild geworden ist, nicht mehr als jenes selige Geschlecht, das bei fröhlichen Mahlen mit den Göttern Gemeinschaft pflog, sondern, analog unseren Vorstellungen, auf der untersten Stufe tierischer Roheit. Zeus will es vertilgen, so wie er es vorfindet, im Zustande roher Unmündigkeit. Hier tritt ihm Prometheus entgegen, behauptet das Recht des Menschengeschlechtes auf fortdauerndes Bestehen, weckt den menschlichen Geist aus seinem Schlafe, bringt ihn zur Entwicklung des Verstandes, lehrt Künste aller Art, kurz, macht die Menschen zu dem, wozu er die Fähigkeit in ihnen erkannt hat. Dies sind die Taten, um derentwillen Prometheus jene schmähliche und schmerzliche

Strafe erduldet, mit deren Ausführung das Drama des Äschylos seinen Anfang nimmt. Am äußersten Rande der Erde läßt ihn Zeus durch Hephästos und seine Diener Kratos und Bia an ein einsames Felsenhorn des Kaukasus anschmieden, einen Stahlkeil mitten durch die Brust geschlagen. So duldet er myriadische Zeit, von unendlichen Qualen zernagt, seiner Schuld sich bewußt, die er freiwillig begangen aus Menschenliebe, in ungebrochenem titanischen Trotz nur in dem Gedanken Erquickung findend, daß auch sein Todfeind Zeus unter einem unentfliehbaren Schicksal stehe und, wenn er ihm sich nicht versöhne, durch den eigenen Sohn ruhmlos fallen werde. Vergebens sucht ihm Zeus den nur ihm bekannten Zusammenhang dieses schicksalsvollen Geheimnisses abzulocken: jegliche Vermittlung weist er in ungebrochenem Stolze zurück, bis endlich der ganze Zorn des Zeus in Erdbeben und Sturm und Aufruhr der ganzen Natur über ihn hereinbricht und ihn unter gluthellen Blitzen und furchtbaren Donnern in den Tartarus hinabwirft.

Von jeher hat dieses Drama den Erklärern Rätsel zu lösen gegeben. Ein grandioses Bild, aber ein niederschmetternder Eindruck! Was haben wir uns dabei zu denken? Durchaus hat man den Eindruck, als sei eben die Entwicklung des menschlichen Geistes, die Vervollkommnung der Hilfsmittel des Geschlechtes, mit einem Wort alles das, was wir im Begriff der K u l t u r zusammenfassen und in dessen Begründung eben die eigentümliche Leistung des Prometheus liegt, in den Augen des höchsten Gottes Frevel und Empörung.

Nun könnte man freilich daran erinnern, daß diese Auffassung, so fremdartig sie uns auch vielleicht erscheint, doch gewissen Ideen der Griechen, des Altertums überhaupt, recht wohl entspreche. Überall werden die Anfänge höherer Gesittung, veredelten Lebens, auf die Götter zurückgeführt: so unermeßlich, so unbegreiflich erschienen dem noch kindlichen Menschen jene ältesten großen Geistestaten, die ersten Entdeckungen und Erfindungen, die aus den Zuständen uranfänglicher Roheit heraus und zu einer gewissen Herrschaft über die Natur hinleiteten.

Und in der Tat, nur die Gewöhnung des Alltäglichen und die sich überbietenden Fortschritte des Erfindungsgeistes in unseren Tagen können uns die Größe der geistigen Leistung als

etwas Unbedeutendes erscheinen lassen, welche in der Erfindung und Nutzung des ersten Werkzeuges, der Erzeugung und Forterhaltung des Feuers, dem ahnungsvollen Ausstreuen der ersten Samenkörner in den Boden mit der Hoffnung auf künftige Ernte, unzweifelhaft liegt. Wie tiefgewurzelt diese religiöse Scheu vor überlegenem Wissen und Können bei dem minder entwickelten Menschen ist, zeigt sich auf eine seltsame, aber durchaus analoge Weise auch im Mittelalter, dessen größte Gelehrten und kundigste Naturforscher fast ausnahmslos im Verdacht eines heimlichen Bundes mit übernatürlichen Mächten standen: aus dem nämlichen Grunde, aus welchem die Griechen den segenspendenden Elementen aller Kultur Gottheiten zu Paten gaben.

Vergegenwärtigt man sich diese Auffassung, so könnte man allenfalls wohl verstehen, wie in den Augen eines frommgesinnten, altgläubigen Hellenen der Versuch als etwas Frevelhaftes erscheinen konnte, Kultur ohne die Götter, ja den Göttern zum Trotze schaffen zu wollen, geradeso wie es die Einfalt eines mittelalterlichen Christen nur verdammungswert finden konnte, den Geheimnissen der Natur mehr abringen zu wollen, als die geoffenbarte Wahrheit darüber enthielt. Obwohl es nun wichtig ist, sich diesen Gedanken für das Folgende gegenwärtig zu halten, so muß ich doch gleich bemerken, daß man das Drama des Äschylos aus ihm allein nicht erklären darf.

Konnte dieser für diese Grundanschauung auch auf ein gewisses Verständnis seines Publikums von vornherein rechnen, als Dramatiker mußte er den eigentlichen Grund des göttlichen Grolles und der über ihn verhängten namenlosen Leiden mit allem Nachdruck sichtbar machen, wie das z. B. in den ältesten Faustdichtungen geschieht, die jenem mittelalterlichen Gefühle Ausdruck gaben. Dies ist bei Äschylos nicht der Fall. Der Hörer des Prometheusdramas steht mit unvermeidlicher Notwendigkeit auf Seite des gefesselten Titanen. Dieser erscheint als hochgesinnter Wohltäter der Menschheit, der höchste Gott dagegen als ein grausamer Tyrann, in unersättlicher Herrschgier Leiden über seine Geschöpfe verhängend, den freien Aufschwung ihres Wesens hemmend, den Widerstand mit tyrannischen Gewalttaten zerbrechend. So erscheinen der wilde Trotz des Prometheus,

die wilden Blasphemien, die er Zeus ins Antlitz schleudert, wenn sie für ein frommes Gemüt auch wie der Gipfel alles Frevels klingen, doch eigentlich als gerechtfertigt. Es fragt sich, ob wir dem Äschylos zutrauen dürfen, daß er mit seinem Drama eine solche Wirkung habe hervorbringen wollen.

Hier ist nun zu bedenken, daß aller Wahrscheinlichkeit nach der gefesselte Prometheus des Äschylos vor dem griechischen Publikum nicht allein, sondern als das Mittelstück einer Trilogie erschien, deren erster Teil die Vorgeschichte der Fesselung, die Empörung und den Feuerraub, darstellte und deren Schluß die endliche Erlösung des Prometheus und seine Versöhnung mit Zeus bildete. Von diesen beiden Stücken, welche vermutlich den Rahmen für das uns erhaltene Gedicht des Äschylos gebildet haben — vermutlich, denn eine bestimmte Tradition ist darüber nicht vorhanden —, ist nun freilich außer dem Titel und einer Anzahl größerer und kleinerer Bruchstücke nur eine sehr allgemeine Inhaltsangabe erhalten. Ein Einblick in den Gang der Handlung und deren Motivierung ist daher nur auf Grund mannigfacher Hypothesen möglich, und nur als eine aus den berufensten philologischen Interpreten geschöpfte Vermutung kann ich die Deutung des Gedankenzusammenhanges der Äschylosdichtung vortragen, welche ich hier entwickle.

Man hat sich gefragt, wie Äschylos es habe wagen dürfen, den Zeus in seinem Prometheus als einen so grausamen Tyrannen zu schildern, den höchsten Gott als eine tragische Karikatur hinzustellen. Man hat sich gefragt, wie das frommgläubige Athenervolk, das bekanntlich unter Umständen bescheidene Abweichungen seiner Philosophen von der Volksreligion sehr übel nahm, sich im Theater so vor den Kopf stoßen lassen konnte, ohne dem Dichter eine Anklage wegen Gottlosigkeit an den Hals zu werfen. Da muß nun daran erinnert werden, daß die beiden ersten Stücke der Trilogie, der Feuerraub und die Fesselung des Prometheus, vor die Zeit der gegenwärtigen Weltordnung fallen, da ja der Titan myriadische, d. h. unermeßbare Zeit am Felsen duldet, ehe ihm die Erlösung erscheint. Der Zeus jener grauen Vorzeit s o l l als Gewaltherrscher, als Tyrann erscheinen. Wieso das? Der griechische Dichter fand gewisse Elemente, die einem entwickelteren ethischen und religiösen Bewußtsein an-

stößig waren, in der Volkssage als ein Gegebenes vor. Die Göttersage wimmelt von solchen Zügen, deren Dasein wir heute sehr gut zu erklären imstande sind. Die älteste Religion ist Naturmythus; sie schaut in den Göttergestalten die Naturkräfte selbst in der Form an, in welcher der naive Mensch sich Kraft allein zu denken vermag: als persönliche Wirksamkeit. Aber die Naturkräfte sind keine sittlichen Mächte — „denn unfühlend ist die Natur". Dieselbe Kraft bereitet heute Segen, morgen Fluch und Untergang. Die Naturbedeutung der Götter ist älter als ihre sittliche. Erst wenn der Prozeß der Vermenschlichung vollendet ist, werden die Götter zu Trägern und Wächtern der sittlichen Ideale. Aber wie fremde Reste, unverstandene Spuren einer fernen Vergangenheit, kleben den neuen, in sittlichem Glanze strahlenden Götterbildern die Schlacken ihrer einstigen Naturbedeutung an, deren ehemals tiefsymbolischer Sinn bis zur Unkenntlichkeit verblaßt ist und die als seltsame sittliche Gebrechen an den Erhabenen und Reinen erscheinen. Zeus, der höchste Gott, der erhabene Schirmer der Weltordnung, verdankt seine Macht einem Bruche mit der alten Weltordnung, welcher einer Palastrevolution verzweifelt ähnlich sieht. Er hat seinen eigenen Vater, den Kronos, gestürzt und an seinen Getreuen als ein rechter Despot gehandelt; um seine junge Herrschaft zu befestigen, tritt er zunächst selbst als Gewaltherrscher auf. Er schwört gelegentlich selber falsche Eide, er ist furchterregend in seiner Leidenschaft, und in seinen Abenteuern mit Jo, Semele, Europa und anderen sterblichen Frauen erscheint er als das Urbild eines üppigen Tyrannen, dem zugleich übernatürliche Kräfte zu Gebote stehen.

Gegen diese Vermischung und ihren schädlichen Einfluß auf das ethisch-religiöse Bewußtsein erhoben sich aber ernstere Geister von dem Augenblick an, wo die Reflexion über die Gebilde der Sage rege wurde. Und wenn auch die erste Opposition von den Philosophen ausging, so dürfen wir einen Dichter wie Äschylos doch ohne Zweifel als einen Bundesgenossen dieser Bestrebungen ansehen. Fehlt es in seinen erhaltenen Werken doch nicht an Spuren dafür, wie sehr er sich gerade um die Vertiefung der Vorstellung vom Zeus im Sinne einer geläuterten monotheistischen Auffassung bemühte.

II

Und so hätten wir etwa folgendes als die Grundidee der Äschyleischen Prometheustrilogie auszusprechen: Sie knüpft an das Bild des herrschsüchtigen und herrschgewaltigen Zeus an, wie es dem Volke aus so vielen Zügen der von den Dichtern, namentlich von Homer und Hesiod, gestalteten Göttersage lebendig war. Sie sucht dieses Bild zu veredeln, indem sie eine innere Läuterung des Zeus im „befreiten Prometheus" darstellt, ihn durch sagentechnische Mittel, deren Erörterung hier zu weit führen würde, zur Erkenntnis gelangen läßt, seine reine Gewaltherrschaft habe keinen Bestand, und er würde gestürzt werden von einem Größeren, wie er seinen Vater Kronos gestürzt hatte, wenn er nicht das gekränkte Recht des Prometheus anerkenne.

Der „befreite Prometheus" verkündet so den Übergang zu einer neuen Weltordnung, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die Herrschaft des höchsten Gottes nicht als eine Herrschaft der Laune und Gewalt erscheint, sondern die Gottheit ihren Willen selbst dem Guten und dem Rechte unterwirft, in ihr Macht und Heiligkeit einen ewigen Bund schließen. Aber dies ist nur eine Seite der Lösung. Auch in Prometheus vollzieht sich eine Umkehr. Er wird befreit — aber nicht von Zeus direkt, sondern von Herakles, dem großen Heiland der griechischen Welt. Dieser ist Sohn des Zeus von einem sterblichen Weibe, und es liegt diesem, wie allen ähnlichen Mythen von Zeugungen der Götter mit sterblichen Weibern, das tiefe Gefühl zugrunde, daß das Herrlichste, Edelste, dessen unser Geschlecht fähig ist, wie ein Rätsel in der Welt des Gewöhnlichen und Gemeinen erscheine und daß der zündende Strahl des Genius wie eine geheimnisvolle Gabe von oben angestaunt werden müsse. Auch Herakles kämpft für die Kulturgüter der Menschheit. Er macht die Wildnis urbar; er bringt den Menschen Schutz vor elementaren Gewalten aller Art. Aber seine Taten sind nicht die Taten eigenen Willens, sondern in Entbehrung und Mühsal ausgeführte Weisungen von oben.

Prometheus erkennt in Herakles, welchen er „des feindlichen Vaters liebsten Sohn" nennt, die in Zeus vollzogene Wandlung und spricht dem Heros seine eigene Unterwerfung unter

den Willen und die Macht des Göttervaters aus, indem er sich, nachdem die diamantenen Fesseln gefallen, selbst mit Ölzweigen, dem Symbol des Friedeheischenden und des Schutzflehenden, bekränzt.

Friede zwischen Göttern und Menschen, in gemeinsamer Anerkennung urewiger Gerechtigkeit; heilige Göttermacht, die das Gesetz in sich selbst trägt, und eine dieser sittlich geläuterten Gottheit nicht in Furcht oder Ingrimm, sondern in frommer Verehrung gegenüberstehende Menschheit: das ist die Lösung, welche der dichterische Geist des Äschylos der schneidenden Dissonanz zu geben gewußt hat, mit welcher der „gefesselte Prometheus" schließt — die Lösung, die dem Griechen dann aus dem mild-erhabenen Antlitz des Göttervaters entgegenleuchtete, das Phidias Meisterhand zu Olympia schuf, die Lösung, welche auch der wunderbare Hymnus des Stoikers Kleanthes verkündet, welchen Stobaeus uns erhalten hat und in welchem hellenische Theologie der jüdisch-christlichen die Hand reicht. Es führt diese Gestaltung des alten Feuermythus zu einem Ziele, zu welchem in ganz anderer Weise auch der andere große Strom der religiösen Kultur in der Mittelmeerwelt, das Judentum, gelangt. Der Weg vom alten Eifer- und Kriegsgott Jahve, der da jauchzt im Blute der Feinde und so schrecklich ist wie seine heidnischen Vettern Baal und Moloch und Astaroth, zu dem Reinen und Heiligen, den Jesaias verkündet, der nichts Anderes gebietet, als Recht zu üben und Frömmigkeit zu lieben, bis zu dem Vater im Himmel, der seine Sonne scheinen läßt über Gerechte und Ungerechte, dessen Name heilig ist und dessen Reich auf Erden wir erbitten als das Ziel frommer Sehnsucht, — dieser Weg ist so weit, wie von Hesiod zu Äschylos und Kleanthes.

Die weiteren dichterischen Gestaltungsversuche des Prometheusmythus, welche in der griechisch-römischen Literatur gemacht worden sind, dürfen wir hier beiseite lassen. Sie bieten alle nur antiquarisches und literarhistorisches Interesse, aber sie sind weder von dichterischer noch von philosophischer Bedeutung.

Wollen wir die alte Sage in verjüngter Gestalt schauen, so müssen wir uns bis an die Schwelle unserer jüngsten literarischen Epoche begeben.

Länger als viele von den Sagengebilden des griechischen Altertums blieb Prometheus in Vergessenheit; erst die Sturm- und Drangperiode in Deutschland fühlte wieder einen kongenialen Zug. Stolbergs Übersetzung scheint den „Prometheus“ des Äschylos zuerst in die deutsche Literatur eingeführt zu haben. Man wußte zunächst nur von dem Gefesselten. Man kann sich leicht denken, welchen Eindruck derselbe auf jene Periode der Humanität, des begeisterten Kulturstrebens, machen mußte. „Könnt' ich noch ein Schriftsteller sein,“ — so schrieb Gleim nach der Lektüre der Stolbergschen Übersetzung an Herder — „so schrieb' ich etwas von den unmenschlichen Mythen der alten Griechen und erklärte mich wider sie. Ein Menschenfreund — so entsetzlich gestraft! Was für einen Nutzen kann das unter uns stiften, die wir bessere Begriffe von den Göttern haben?“ Herder stimmt ihm vollkommen zu und versucht sich in der Folge selbst an einem „entfesselten Prometheus“, einer Anzahl loser Szenen aus dem Anfang des Jahrhunderts — mit einer Widmung an Gleim. Prometheus büßt hier für den hastigen Eifer, mit welchem er die Entwicklung der Menschheit zu überstürzen suchte; er lernt in der Schule des Leidens, während das Werk der menschlichen Kultur langsam fortschreitet und ihm der Arm gefesselt ist, Beharrlichkeit, und als Unterpfand des neuen Friedens bieten die Götter statt der Pandora eine Segenspenderin: Agathia, die reine Menschlichkeit. Recht hübsche Gedanken, würdig des edlen Verfassers der Briefe zur Beförderung der Humanität, aber das eigentliche Problem, welches den Prometheusmythus im philosophischen Sinne so bedeutsam macht, verwischen sie vollständig: das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit im Emporgang der Menschheit.

Dies hatte aber schon vor Herder derjenige im innersten Grunde erfaßt, dem es überhaupt vergönnt war, die tiefsten Rätsel des Menschendaseins in einer Form auszusprechen, welche auch diejenigen dichterisch ergreifen muß, welche seine Weltanschauung nicht teilen: Goethe. Goethe finden wir schon im Herbst 1774, als die innige Freundschaft mit Jacobi und das vertiefte Studium Spinozas seinem Denken die erste Reife gegeben hatten, mit dem Prometheusgedanken beschäftigt. Die Frucht dieser Beschäftigung ist das dramatische Fragment

aus dem Jahre 1775. Ich will aber fürs erste noch nicht bei dieser Prometheusdichtung Goethes und den verwandten Gedanken in seinen übrigen Schöpfungen verweilen. Denn seine Gestaltung der alten Sage und ihres Problems ist die philosophisch tiefste und die ethisch reifste, und da es mir hier nicht um irgendwelche Chronologie, sondern nur um die Deutung jener dichterischen Symbolik zu tun ist, so stelle ich die Betrachtung Goethes an den Schluß des Ganzen und wende mich zunächst zu einigen bedeutsamen Gestaltungen des Mythos in der englischen Literatur. Wie in Deutschland die Prometheussage gerade mit dem Anbrechen der eigentlichen Geniezeit wieder hervorgesucht und dichterisch verwertet worden war, so ist sie auch bei den Engländern vorzugsweise den Geistern sympathisch, welche in der Literatur dieses Volkes ungefähr die Rolle unserer Stürmer und Dränger spielen. Es sind dies Lord Byron und sein gleichstrebender Freund und Gesinnungsgenosse Shelley.

Das England zum Beginne dieses Jahrhunderts schien vergessen zu haben, daß es einst die Wiege des Freidenkertums gewesen, daß von ihm die großen emanzipatorischen Ideen ausgegangen waren, welche dann durch die literarische Gewandtheit der Franzosen sich über die ganze gebildete Welt verbreitet und sie umgestaltet hatten. Der lange und hartnäckige Kampf gegen die Revolution und ihr Schoßkind Napoleon war bei den herrschenden Klassen Englands unversehens zu einem Kampfe gegen die Ideen geworden, aus denen die Revolution hervorgewachsen war. Der Geist eines kühnen Skeptizismus, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts fast allgemein gewesen, hatte einem pedantischen Respekt vor den überlieferten Formen, einer offiziellen Orthodoxie und Kirchlichkeit, Platz gemacht. Gerade auf die höchstfliegenden Geister mußte diese Reaktion um so drückender wirken, da sie häufig nichts Anderes als Heuchelei sein konnte. Zwar hat es auch dieser Richtung an poetischem Ausdruck ihrer Überzeugungen nicht gefehlt: Southey, Coleridge, Tennyson und das Haupt der englischen Romantik, Walter Scott, geben Zeugnis dafür, daß neben äußeren Zweckmäßigkeitsgründen auch innere Geistesströmungen nach dieser Richtung hinführten. Aber daß sie nicht alle Geister zu befriedigen vermochte, versteht sich nach der vorausgegangenen Entwicklung Englands von selbst.

Persönlichkeiten wie die Byrons und Shelleys und die Grundtendenz ihres Schaffens sind nur richtig zu verstehen, wenn man sie auffaßt als eine dichterische Reaktion des altenglischen Rationalismus gegen den kirchlich-frömmelnden Zug der Zeit und den Druck der öffentlichen Meinung gegen die Andersdenkenden. Daher jener trotzig oppositionelle Zug in ihren Schriften, den ich um so eher einen „ketzerischen" nennen darf, als er von der englischen Gesellschaft wie von der englischen Geistlichkeit sofort in diesem Sinne empfunden wurde und beiden Dichtern jene Verfolgungen zuzog, welche sie zwangen, ihrem Vaterlande den Rücken zu wenden und auf fremder Erde den Tod und mit ihm die Lösung der Rätsel zu erwarten, welche ihre Brust im Leben qualvoll bewegt hatten. Wir werden uns daher nicht wundern, beide an die Prometheussage anknüpfen zu sehen.

III

Byron hat zwar seine Abneigung gegen die klassischen Studien, wie er sie auf dem Gymnasium zu Harrow betreiben mußte, in einer Stelle des „Childe Harold" (IV, 75) deutlich genug ausgesprochen; aber e i n klassisches Stück gab es doch, das schon dem Knaben nachhaltiges Interesse abgewann: der „gefesselte Prometheus" des Äschylos. Dieses Interesse steigerte sich sogar bis zu dem Versuche einer Übersetzung, die zwar Fragment blieb, aber immerhin zeigt, wie eingehend schon die Beschäftigung des Schülers mit dem Gegenstande war. Wir können wohl nachempfinden, was der Jüngling aus dem Äschyleischen Drama herauslas. Dieser trotzige Stolz, dieser glühende Freiheitsdrang, dieser Haß gegen alle Tyrannei: das waren Elemente, die in dem Fragment des „Gefesselten Prometheus" stark genug heraustreten, nur eben in der originalen Komposition des griechischen Dichters einer anderen Idee dienstbar gemacht. In dieser Stimmung der Jugendjahre kündigte sich der spätere Geist des Dichters an; in den verschiedensten Wandlungen zieht sich die Prometheusidee durch sein späteres Schaffen durch. Zwar den Namen unseres Helden selbst trägt nur ein lyrisches Gedicht, welches man im vierten Bande der Tauchnitzschen Gesamtausgabe findet. Schon

hier sehen wir den Dichter des modernen England auf dem Boden einer ganz anderen Weltansicht als der antiken; aber der tiefste Sinn dieses Gedichtes würde unklar bleiben, wenn man es für sich betrachtete und nicht auch andere Dichtungen heranziehen würde, die den Grundgedanken Byrons noch deutlicher entwickeln.

Wesentliche Bestandteile des Prometheuscharakters sind nämlich auch in solche Gestalten Byrons übergegangen, welche unter ganz anderer Maske auftreten. Ich will hier nur zwei erwähnen, bei welchen sich die Züge des Originals am leichtesten aufzeigen lassen: Manfred und Cain. Manfred ist der echte Vertreter des stimmungsseligen, in schmerzlicher Selbstzerfleischung und bitteren Anklagen gegen Welt und Gott sich ergehenden Pessimismus.

Wir würden in dieser im höchsten Grade unklar und verschwommen gezeichneten Gestalt die klaren und festen Umrisse des Prometheus kaum wieder zu erkennen vermögen, wenn nicht Byron selbst in einigen Anspielungen auf ihn hingewiesen hätte und die unbesiegte Gewalt des Trotzes, welche Manfred seinen Leiden entgegensetzt, an den Dulder am Kaukasus wenigstens erinnerte. Viel bestimmter als bei Manfred treten in dem einige Jahre später gedichteten Cain die Züge des Prometheus hervor. Die ungestümen und trotzigen Fragen, die aus Cains Munde kommen, haben einen klar ausgesprochenen Grund: es ist der zornige Hader eines kühnen und selbständigen Geistes gegen die Notwendigkeit des Übels, der sich bei Byron geradezu in Haß gegen die Macht verwandelt, die diese entsetzliche Notwendigkeit zur Förderung sonstiger Zwecke über geschaffene, empfindende Wesen verhängt. Nur tritt uns auch hier, ähnlich wie in Goethes Faust, der Vollgehalt der dem Drama zugrunde liegenden Idee in einer Doppelgestalt entgegen; mit Cain müssen wir Luzifer zusammendenken, wie mit Faust den Mephistopheles. Luzifer ist es in Byrons Gedicht, welcher in dem, was er mit Cain bespricht und was er ihm zeigt, die in diesem schlummernden Gefühle weckt und zur Klarheit des Bewußtseins bringt; Luzifer repräsentiert das uranfängliche Element des Zweifels an der Berechtigung der göttlichen Weltordnung. Er steht bei Byron neben Jehovah wie Prometheus neben Zeus, nicht als der Teufel

der christlichen Theologie, auch nicht wie Mephisto als Teil einer Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft, sondern als das Gute selber, im Verhältnis zu einer Gewalt, die darum, weil sie alle Macht hat, noch nicht notwendig gut ist.

Die Antwort, die er dem Cain auf seine Frage gibt, wer er denn sei, enthält den Schlüssel zu seinem Wesen:

„Ich bin,“ entgegnet er ihm,

> „Einer, der das sein wollte, was dich machte;
> Der anders dich gemacht hätt', als du bist.“

Die Weltordnung, von der das Böse einen Teil bildet, hat gesiegt: sie möge herrschen! Doch er, da es ihm mißlang, ein Gott zu sein, möchte doch nichts Anderes sein, als was er ist.

> „Ich habe nichts gemein mit Ihm und möcht' es nicht!
> Ich möchte gerne etwas Höh'res, Nied'res,
> Alles sein, nur kein Genoss' noch Diener seiner Macht.“

„Seelen“, nennt er sich selbst und seinen Anhang,

> „die ihr unsterblich Teil gebrauchen,
> Seelen, die dem allmächtigen Tyrannen
> Ins ewige Antlitz schau'n und sagen, daß
> Sein Böses nimmer gut ist!“

Und nun bricht Prometheus-Luzifer in jene markerschütternde Verwünschung gegen die von ihm bekämpfte Weltordnung und deren Träger aus, die vielleicht der dichterisch schönste Protest der ihrer selbst und ihrer Ideale gewissen Vernunft gegen die Unvernunft der bestehenden Welt oder vielmehr gegen diejenige Anschauung ist, welche uns die furchtbaren Härten dieser bestehenden Ordnung als Ratschläge ewiger Liebe feiern lassen möchte.

> „Laß Ihn! Er ist groß,
> Doch nicht in seiner Größe glücklicher
> Als wir im Kampf!
> Kann Güte Böses schaffen?
> Und Er, was anders schuf Er? Aber laß Ihn,
> Auf seinem einsam ungeheuren Thron,
> Welten erschaffend, um die Ewigkeit
> Erträglicher für sein unendlich Dasein
> Und ungeteilte Einsamkeit zu machen!
> Er dränge Stern an Stern — Er ist allein,
> Unfaßlicher, untilgbarer Tyrann!

Könnt' er sich selbst zermalmen, Segen wär's,
Mehr als er je verlieh; laß Ihn nur herrschen
Und sich im Elend selbst vertausendfachen!
Geister und Menschen fühlen füreinander;
Gemeinsam Dulden machet unsre Qualen,
Unzählbar wie sie sind, erträglicher
Durch jenes grenzenlose Mitleid Aller
Mit Allen! Aber Er, elend in Allmacht,
Rastlos im Elend, muß nur immer schaffen
Und wieder schaffen!"

Der antike und der moderne Dichter stehen sich schroff gegenüber. Für Äschylos folgte auf den gefesselten notwendig der befreite Prometheus; seine ganze Weltanschauung forderte den endlichen Ausgleich der im ersteren Drama aufs äußerste geschärften Gegensätze. Byron hat nicht einmal den Versuch gemacht, seine Promethiden zu befreien, und konnte ihn nicht machen: aus dem einfachen Grunde, weil er selbst nicht im Besitze des lösenden Wortes war, das die Schicksalsbande der leidenden, aber nach Freiheit ringenden Menschheit lockert. Das ist der tief tragische Zug, der durch das Leben und Dichten dieses Mannes hindurchgeht, daß er, zu groß, um in den alten Formen sich heimisch zu fühlen, doch wieder zu klein und schwach ist, um neue zu schaffen; daß er unvermögend bleibt, die Welt, aus welcher er die Götter vertrieben, mit neuem, besserem Gehalte zu füllen.

Noch reiner und entschiedener tritt uns in Shelleys Drama „Prometheus" der beherrschende Gedanke dieser englischen Dichtung entgegen. Der Seelenschmerz des Denkers und Weisen, der die Menschheit in grimmigem Kampfe befangen sieht und dessen Druck mit doppelter Wucht empfindet, wenn nicht blinde Naturgewalt, sondern bewußter Herrscherwille diesen Zustand schafft; die Opposition der praktischen Vernunft gegen ein Weltregiment, das sich für allmächtig ausgibt und doch Übel und Leiden weder zu bannen noch in seiner Weltordnung zu entbehren vermag. Wie sehr Shelley alle diese Stimmungen, denen Byrons „Cain" so ergreifenden Ausdruck gegeben, in sich durchgekämpft hat, zeigen viele Stellen des Gedichtes: zeigt die grandiose Schilderung des Weltelends, mit welcher (es ist das ein sehr feiner Zug des Dichters) die Furien als Schergen des Zeus den gefesselten

Dulder martern; zeigt vor allem jene Verwünschung, welche Shelley, selbst aufstöhnend aus tiefstem Herzensweh über die Leiden und die Unvernunft der bestehenden Weltordnung, seinen Prometheus den himmlischen Mächten, welche die Welt regieren, entgegenfluchen läßt — an dichterischer Großartigkeit nur jener vorhin erwähnten Stelle in Byrons „Cain“, jener Schilderung der ewig schaffenden und im Schaffen immer neues Elend zeugenden Weltmacht vergleichbar.

Aber in einem geht Shelley über Byron hinaus: er fühlt, daß eine solche Sprache gegen die Gottheit nur von einer Macht geführt werden dürfe, welche an sittlicher Größe überlegen ist. In seinem Prometheus schwebt ihm nach seinem eigenen Ausdruck der Typus der höchsten Vollkommenheit des Geistes und Gemütes vor, von den wahrsten und reinsten Motiven nach den edelsten und besten Zielen getrieben. Dieser Prometheus ist nicht nur das große Symbol aller Schätze der Kultur, sondern ein großes ethisches Vorbild.

In den Jahren des Leidens hat sich auch bei ihm eine innerliche Läuterung vollzogen. Das Drama Shelleys beginnt damit, daß Prometheus die Geister beschwört, ihm den Fluch zu wiederholen, den er einst gegen den Weltherrscher geschleudert, damit er ihn widerrufen könne. In der Einsamkeit seiner Qual ist ihm das höchste Weltgeheimnis aufgegangen: die Macht der Liebe. „Zu leiden wünsch' ich keinem Ding, das lebt.“ Und noch größer ist gedacht, was er den Furien, den Schergen des Zeus, entgegnet, als diese sich zu neuen Qualen anschicken:

> „Nicht wägen will ich, was ihr Böses tut,
> Nur was ihr leidet, da ihr böse seid!
> Wie grausam doch war jene Macht,
> Die euch ans Licht rief oder Elende gleich euch!“

Und im Einklang mit dieser schönen Wendung unterscheidet sich Shelleys Prometheusdichtung dadurch von der Byrons, daß ihm eine Befreiung des Titanen möglich scheint. Aber nicht im Sinne der Äschyleischen Lösung. Diese hat Shelley in der Vorrede zu seiner Dichtung, welcher wir manch wichtigen Wink für die Deutung des vielfach dunklen Werkes verdanken, ausdrücklich von sich gewiesen. Er sei einer Lösung abgeneigt

gewesen, die schwächlich genug sei, den Vorkämpfer der Menschheit mit ihrem Unterdrücker zu versöhnen und so unser Interesse an den Leiden und der Standhaftigkeit des Titanen zu vernichten. Shelley schlägt daher den umgekehrten Weg ein: Zeus wird gestürzt, und Prometheus geht siegreich aus der Zeit der Leiden hervor.

Aber wie ist diese Befreiung des Prometheus und der Sturz des Welttyrannen bewirkt? Hier stehen wir an dem schwächsten Punkte des Shelleyschen Dramas; er ist es in dichterischem Sinne, weil er es zugleich in philosophischem ist, weil sich die Weltanschauung Shelleys hier als unzureichend erweist. Shelley benutzt hier ein altes, schon von Äschylos verwendetes Motiv der Sage, eine Weissagung, in deren Besitz sich Prometheus weiß und die ihm Kraft gibt, allen Foltern des Zeus zu widerstehen. Die Herrschaft des Gottes wird einst ein Ende haben, und er wird gestürzt werden von dem eigenen Sohne, wie einst er seinen Vater Kronos stürzte. In der griechischen Sage erschien das nur wie eine finstere Drohung im Hintergrunde: denn durch die Versöhnung mit Prometheus gelangt Zeus eben in den Besitz des Geheimnisses und vermag so die unheildrohende Verbindung zu unterlassen. Shelley läßt ihn voll zuversichtlicher Verblendung seinem Untergang entgegeneilen und den uralten Schicksalsspruch sich erfüllen. Aus seiner Verbindung mit der Tethys erwächst ein gestalt- und formloses Ungeheuer, vom Dichter Demogorgon genannt, welches den Zeus in den Abgrund stürzt. Die Deutung dieser Gestalt ist schwierig und unklar. Demogorgon selbst erwidert, als er vor Jupiter erscheint, auf dessen entsetzte Frage, wer er sei:

> „Die Ewigkeit! Verlang nicht grauseren Namen!
> Ich bin dein Kind, wie du's warst des Saturns,
> Noch mächtiger als du. Wir müssen fürder
> Zusammenwohnen in der Finsternis."

Damit stimmt ungefähr, was Shelleys Gattin in ihren Aufzeichnungen über den „Prometheus" sagt: „Zeus werde durch die Urkraft der Welt von seinem usurpierten Throne vertrieben." Aber gerade dieser Sinn würde beweisen, daß die Lösung des Rätsels bei Shelley eine unvollkommene geblieben ist. Denn von der Urkraft der Welt können wir weder eine Befreiung des

Prometheus noch den Sturz des Zeus erwarten; beides kann nur von einer an sittlicher Größe den Zeus überragenden Macht ausgehen, zu welcher sich entweder Prometheus selbst oder die von ihm in die Bahn höherer Entwicklung gelenkte Menschheit emporschwingen müßte.

Dies haben manche Erklärer auch gefühlt und darum Demogorgon als das tiefe Gefühl für Wahrheit und Recht gedeutet, das im Grunde des Menschenherzens wohnt und das, noch so lang unterdrückt, doch endlich siegreich hervorbricht und alle Hindernisse überwindet. Darauf weise auch das Wort selbst hin, welches den vom Volke, das seiner Rechte und seiner Macht bewußt geworden ist, der Tyrannei eingejagten Schrecken ausdrücke. Es ist möglich, daß Shelley etwas Ähnliches meinte, als er die großartigen Schlußstrophen seines Gedichtes dem Demogorgon in den Mund legte:

„Zu tragen Leid, das ihr unendlich meint,
Der Macht zu trotzen, die allmächtig scheint,
Unrecht verzeih'n, das schwarz wie Tod und Nacht;
Und lieben, hoffen, bis der Hoffnung Kraft
Aus ihren Trümmern das Ersehnte schafft;
Nicht straucheln, schwanken, nicht der Reue Macht
In müß'ger Tränenflut den Nacken biegen —
Gleich deinem Ruhm, Titan, heißt dies allein
Gut, groß und frei und schön und freudig sein,
Ja, dies allein heißt leben, herrschen, siegen!

Goldene Worte, die Summe menschlicher Weisheit, geläutertsten Strebens umfassend; aber je herrlicher sie uns zum Schlusse des Dramas noch einmal das innerste Wesen des Prometheischen Wollens enthüllen, um so unbefriedigender wird die rätselhafte Weise, in der Shelley die Befreiung des Prometheus herbeigeführt hat, die mehr und mehr als eine bloße Theatermaschinerie sich enthüllt.

IV

Und jetzt erst zeigt sich uns die ganze Größe des Goethischen Prometheus, jetzt erst bietet sich der Beweis für den vorhin ausgesprochenen Satz, daß hier der alte Mythus seine höchste und im eigentlichen Sinne moderne Entwicklungsstufe erreiche.

In der Weise Byrons und Shelleys tobt nur der Unfreie gegen den Herrn; es ist die Sprache der Oppositionspartei gegen den Tyrannen und Despoten. Sie kämpfen mit leidenschaftlicher Erbitterung gegen den patriarchalischen Gottesbegriff, der die Welt als eine große Kinder- und Schulstube betrachtet hatte; sie verwarfen als Dichter des modernen Pessimismus jede Möglichkeit, dieses von Leiden aller Art verzerrte Dasein als das Werk eines zugleich allmächtigen und allgütigen Wesens zu betrachten. Goethes Prometheus weiß nichts von alledem. Das Überweltliche, daran jene sich gebunden fühlen, liegt wie ein blasser, dämmeriger Schatten auf seinem Wege. Er schreitet in ihn hinein und über ihn hinweg; aber er ringt nicht mit ihm. Das Überweltliche ist nur furchtbar, solange es geglaubt wird, solange es innerlich Macht über uns hat. Darum kann bei dieser Auffassung die Lösung des Prometheus auch nicht von außen geschehen, sondern nur von innen. Richtiger gesagt, es bedarf keiner Lösung, weil dieser Prometheus von den Göttern nicht gefesselt werden kann. Sie haben keine Macht über ihn; sie existieren gar nicht für ihn als handelnden und tätigen Menschen. Jedes Abkommen mit ihnen ist der Beginn der Knechtschaft.

„Sie wollen mit mir teilen, und ich meine,
Daß ich mit ihnen nichts zu teilen habe.
Das, was ich habe, können sie nicht rauben,
Und was sie haben, mögen sie beschützen.“

Das Reifen dieser Einsicht, daß der Mensch ganz allein auf sich gestellt ist, daß sein wahres und unzerstörbares Eigentum nur „der Kreis ist, den seine Wirksamkeit erfüllt, nichts drunter und nichts drüber,“ ist die wahre Befreiung des Prometheus, dessen Fesseln nur selbstgeschmiedete sind, Bande der Unmündigkeit, der geistigen Befangenheit.

„Hast du mich nicht oft gesehen“,

so fragt Goethes Prometheus die vermittelnde Minerva,

„In selbsterwählter Knechtschaft
Die Bürde tragen, die sie (die Götter)
In feierlichem Ernst auf meine Schulter legten?
Hab’ ich die Arbeit nicht vollendet,
Jedes Tagwerk auf ihr Geheiß,

Weil ich glaubte, sie sähen das Vergang'ne,
Das Zukünftige im Gegenwärtigen,
Und ihre Leitung, ihr Gebot
Sei uranfängliche, uneigennützige Weisheit?"

Es entspricht ganz dem Sinne dieser Auffassung, wenn bei Goethe in seinem Prometheusfragment sich der ganze Schwerpunkt des Mythus verschiebt. Der erste Akt beginnt mit dem, was in den übrigen Bearbeitungen den Schluß bildet: der Befreiung des Prometheus von den Göttern, d. h. der Emanzipation vom Überweltlichen.

Nur ängstliches Schulmeistertum kann sich an die Ansicht klammern, der Prometheus dieses dramatischen Fragments bedeute lediglich den aus dem Innersten strömenden genialen Schöpfungsdrang des Menschen als Künstler, der sein produktives Talent als den einzig sicheren Halt gefunden hat, da alles Andere um ihn her zu wanken beginnt. Gewiß: von den alten Zügen des Mythus hat Goethe zunächst den aufgenommen, welcher den Prometheus als Menschenbildner darstellt. Er zeigt ihn als Künstler in der Werkstatt vor seinen Bildsäulen, denen Minerva das Leben gibt, und unter ihnen Pandora, die er vor allem liebt. Aber der Titanismus des schaffenden Künstlers ist doch selbst nur ein Symbol eines Größeren und Höheren: des Menschenbildners im ethischen Sinne, des geistigen Führers der Menschheit, des großen Kulturträgers, der die Menschen lehrt, auf die eigene Kraft, auf die eigene Vernunft zu trauen und die Hilfe von oben als einen süßen Traum der schwachen Hilflosigkeit, der unmündigen Jugend, zu belächeln.

„Da ich ein Kind war,
Nicht wußte, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne — als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen."

Aber die Hilfe, ist sie von da jemals gekommen? Hat dieses Droben eine wirkliche Kraft im Leben?

„Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?

Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal —
Meine Herrn und deine?“

In der Tat: nicht bloß das Problem der Kunst und der künstlerischen Genialität war es, was Goethe hier beschäftigte, sondern das Kulturproblem in seinem tiefsten, ethisch-religiösen Sinne. Dies erkennt man aus der merkwürdigen Szene mit Pandora, in welcher Prometheus diesem seinem Lieblingsgeschöpf jenen verhängnisvollen Wendepunkt eines jeden Erdendaseins, den Tod, jene älteste Einlaßpforte für Mysterien aller Art, als den erfülltesten Augenblick des Daseins, als ein ewiges Recht eines jeden Menschen aufweist; und der Fortgang des geplanten Dramas sollte wohl die Schilderung des reinen, lediglich auf sich selbst ruhenden Menschentums enthalten, wie es aus eigener Kraft sich entfaltet und sich ewig läutert und fortbildet.

Wenn dies Goethes Absicht wirklich einmal war, so ging sie jedenfalls weit über die Grenzen des Dichterisch-Darstellbaren hinaus — aus dem einfachen Grunde, weil die Richtung, in welche Goethe Prometheus wies, von der Menschheit bis auf den heutigen Tag überhaupt weder eingeschlagen noch konsequent verfolgt worden ist.

Und mit diesen Schwierigkeiten sehen wir auch den geistvollen Zeitgenossen kämpfen, welcher, das Prometheusproblem da aufnehmend, wo Goethe es fallen gelassen hatte, in einer an hohem dichterischen Schwunge und großen Gedanken reichen episch-lyrischen Dichtung jenen Werdegang der Menschheit zu schildern versucht hat. Dieser Werdegang der wirklichen, der historischen Menschheit, welchen Lipiner in zaubernden Bildern gezeichnet hat und den er seinen Prometheus aus mitfühlendem Vaterherzen sinnend und denkend folgen läßt, ist ein Labyrinth — welches zu keinem reinen Bilde, zu keinem klaren Begriffe führt. Prometheisch, im Sinne Goethes, kann die Menschheit vielleicht einmal werden; aber sie ist es bis jetzt nicht.

Aber auf die dramatische Gestaltung der Idee, welche Goethe einst zum Prometheusmythus hingeführt hatte, ist von ihm gleichwohl nicht verzichtet worden. Er hat sie im „Faust“ gegeben. Die Anfänge desselben fallen mit dem Prometheusfragment

zusammen. Und wer sieht nicht den tiefen inneren Zusammenhang beider Dichtungen? Das Prometheusdrama wagte den kühnen Versuch, das ganze große Leben der Menschheit zu umspannen und mußte sich folgerichtig zu einer dichterischen Philosophie der Geschichte vertiefen; die Faustdichtung eröffnet dieselbe unendliche Perspektive, nur mit dem tiefgreifenden Unterschiede, daß sie an Stelle der dichterisch nicht darstellbaren ganzen Menschheit einen titanischen Einzelhelden setzt, der entschlossen ist, der ganzen Menschheit Wohl und Weh in seiner Brust zu tragen, und der so sein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitert.

Und daß die Lösung dieser Aufgabe von dem dichterischen Greise Goethe ganz in demselben Sinne gegeben worden ist, wie sie einst der stürmende Titanenmut des Jünglings vorempfunden, daß also Goethes Weltanschauung im Laufe eines langen, vom reichsten geistigen Gehalt erfüllten Lebens sich nur immer vertieft und geklärt, aber nicht geändert hat, beweist der zweite Teil des „Faust“, dessen abschließende Welt- und Lebensweisheit wie ein Echo dessen klingt, was wir aus dem Munde des Prometheus vernommen.

„Der Erdenkreis ist mir genug bekannt;
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt!
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?
Was er erkennt, läßt sich ergreifen!“

Aber wie es verkehrt und einseitig gewesen wäre, die Weltanschauung des Äschylos aus den Verwünschungen des gefesselten Titanen konstruieren zu wollen und den attischen Dichter zu einem modernen Pessimisten zu machen, so wäre es nicht minder verfehlt, in Goethes Weltansicht nur die Abwendung vom Überweltlichen und dem naiv-religiösen Vorsehungsglauben zu erblicken und diesen Vertreter edelster Humanität etwa zu einem Materialisten zu stempeln, wie es gewisse wohlbekannte Tendenzen heute giftiger denn je versuchen. Nicht dies ist der Sinn des Goethischen Prometheusgedankens, das Göttliche überhaupt aus der Welt zu weisen, sondern ihm vielmehr die richtige Stellung zu geben im Geiste und Herzen der Menschheit.

Nur eine Welt, aus der Ideale verschwänden, würde in Wahrheit

eine götterleere, eine gottlose Welt sein; aber das Ideal finden wir nicht außer uns in Welt und Natur als eine fertige gebietende Macht: wir müssen es in uns und um uns schaffen, in heißer Arbeit.

So stehe denn, wie in Goethes Gesammelten Werken, so auch hier, dicht neben dem himmelstürmenden Trotz des Prometheushymnus jener wunderbar schöne Gesang:

„Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!
Denn das allein unterscheidet ihn
Von allen Wesen, die wir kennen....
Denn unfühlend ist die Natur....
Wind und Ströme, Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg und ergreifen
Vorübereilend einen um den andern.
Auch so das Glück tappt unter die Menge,
Faßt bald des Knaben lockige Unschuld,
Bald auch den kahlen, schuldigen Scheitel.
Nach ewigen, ehrnen, großen Gesetzen
Müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden.
Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet, wählet und richtet,
Er kann dem Augenblick Dauer verleihen.
Er allein darf den Guten lohnen,
Den Bösen strafen,
Heilen und retten,
Alles Irrende, Schweifende nützlich verbinden.
Und wir verehren die Unsterblichen,
Als wären sie Menschen,
Täten im Großen,
Was der Beste im Kleinen tut oder möchte.
Der edle Mensch sei hilfreich und gut!
Unermüdet schaff' er das Nützliche, Rechte;
Sei uns ein Vorbild jener geahneten Wesen!"

Erst mit diesem Gedichte schließt sich Goethes Anschauung zur vollen Einheit zusammen. Nur wer in so ernsten und erhabenen Worten dem befreiten und gänzlich auf die Tatkraft seines Willens und seiner Einsicht gestellten Menschen den tiefsten Lebensgehalt erschließen konnte, durfte mit so himmelstürmendem Trotze dem Glauben an überirdische Mächte den Krieg erklären. Wenn auch in anderer Form, ist auch der modernen Prometheusdichtung die Lösung des Titanen gleichbedeutend mit der sittlichen Weihe der Menschheit....

Wir stehen am Ende unserer Betrachtungen und blicken zurück. Von der dehnbaren Entwicklungsfähigkeit des Mythus sind wir ausgegangen; wir haben sie am Prometheusmythus in vollem Maße wiedergefunden. In seiner durch drei Jahrtausende laufenden Geschichte sehen wir ihn zum Gefäß werden für den entgegengesetzten Gehalt: für die beiden Weltanschauungen, die, seit Menschen denken, einander gegenüberstehen und gleich unversöhnlich bleiben werden, so lange es eine Geschichte des Geistes gibt. Es gibt viele Namen für diesen Gegensatz, aber sie alle könnten nur umschreiben, was die verschiedenartige Behandlung der Prometheussage bei verschiedenen Dichtern selbst zu lebhafter Empfindung bringt. Von Äschylos werden die einen, von Goethe die anderen die wahre Lösung für gegeben halten, und daß beide einander völlig und in jedem Sinne ausschließen, wird jedem um so klarer werden, je ernstlicher er sich mit beiden Anschauungen beschäftigt. Welche die richtige ist, das habe ich nicht zu untersuchen; das sagt jedem die Stimme in der eigenen Brust — aber je nachdem sie spricht, wird und muß es sich bei jedem entscheiden, welches von beiden er ist: ein Promethide im antiken oder ein Promethide im modernen Sinn, ein religiöser oder ein freier Mensch.

Aber eines gilt für alle. Nicht umsonst erscheint Prometheus in der Sage als Bildner der Menschen, d. h. als ihr Stammvater. Die alte Sage verstand das in physischem Sinne. Wir deuten es im geistigen, wenn wir uns „Promethiden“ nennen; denn schließlich gilt ja doch von jedem des Dichters Wort:

„Ja, ich bin ein Mensch gewesen
Und das heißt: ein Kämpfer sein.“

56

Die ethischen Voraussetzungen für Krieg und Frieden

(1892)

I

In kurzer Zeit werden es hundert Jahre, daß Kant, an der Schwelle des Greisenalters stehend, die schwärmerische Begeiste-

rung Rousseaus und Bernardin Saint-Pierres in die nüchternen völkerrechtlichen Betrachtungen seines Traktates „Zum ewigen Frieden“ (1795) umgoß. Wie eine ungeheure Ironie steht diese Friedensabhandlung an der Schwelle der gewaltigsten Kriegsära, welche die neuere Geschichte kennt, der tiefsten und blutigsten Durchpflügung unseres Erdteiles seit den großen Religionskriegen. Als dann Napoleon der Koalition der europäischen Staaten erlegen war, da verkündete „die heilige Allianz“ die Ideen der Philosophen als künftige Leitsterne der Politik. Die Ostmächte wollten einander als Glieder einer und derselben christlichen Nation betrachten, verbunden durch jene Bruderliebe, welche die Schrift lehrt. Sie forderten alle Mächte auf, welche diese geheiligten Grundsätze feierlich anerkennen wollten, dem Bunde beizutreten.

Der Artikel des Kantschen Entwurfes, welcher besagt: „Das Völkerrecht soll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet sein,“ schien sich verwirklichen zu wollen. Die Mächte hatten nur den vorausgehenden Artikel des Philosophen übersehen: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“ Darunter versteht Kant die Trennung der regierenden Gewalt von der gesetzgebenden. Die Mächte aber hatten einander versprochen, „ihre Untertanen als Familienväter zu beherrschen“. An dieser „Väterlichkeit“ ist der europäische Friede, nachdem er dreißig Jahre bestanden hatte, auch wieder zugrunde gegangen. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist wieder eine Kriegsära. Der Norden und der Süden Amerikas zerfleischen sich im blutigsten Kampfe um eine Frage der Humanität, des Menschenrechts; die Ungarn, die Italiener, kämpfen gegen den österreichischen Kaiserstaat um den Besitz ihrer nationalen und politischen Selbständigkeit und Einheit. Die Slaven und Romanen auf der Balkanhalbinsel ringen um ihre Befreiung von dem halbasiatischen Oberherrn, der sie vor Jahrhunderten unter den Halbmond gezwungen, um ihren Beitritt zur christlich-europäischen Kulturgenossenschaft; Preußen erkämpft in Deutschland mit der Hegemonie die Beseitigung des lähmenden Dualismus der beiden Großmächte und der schlimmsten Auswüchse der Kleinstaaterei, die Grundlagen einer rechtlich-politischen Einheit der Nation, welche der Einheit seiner Kultur entspricht.

Alles erkauft mit Kampf und Krieg; mit zahllosen Opfern an

Einzelglück. Aber wollte man die große nationale Bewegung unseres Jahrhunderts darum rückgängig machen? Den politischen Zustand vor dem Jahre 1848 wiederherstellen? Selbst aus den Reihen der Überwundenen würden bei einer Massenabstimmung viele Stimmen für „Nein“ fallen. Und die Schatten der getöteten Kämpfer für Freiheit und Volkstum würden aus den Gräbern aufsteigen und rufen: „Laßt uns noch einmal sterben; aber laßt das unversehrt, wofür wir unser Blut verspritzt haben!“ Oder kann man den Gedanken fassen, daß diese gewaltigen, das politische Bild Europas umgestaltenden Veränderungen auf dem Wege allmählicher Entwicklung, auf dem Wege des Vertrages und der friedlichen Auseinandersetzung, sich hätten vollziehen können? Warum nicht? Es gehört dazu nur ein einziger kleiner Umstand: daß die Menschen, Völker und Regierende, daran gewöhnt seien, sich nicht bloß vor Tatsachen zu beugen, welche sie physisch zwingen, sondern auch vor Ideen, welche sie moralisch als Recht anerkennen müssen. Ein einziger kleiner Umstand; aber zwischen ihm als Gedanken, als Möglichkeit, und ihm als Wirklichkeit liegt ein Abgrund. Alles Recht bedarf der Exekutive, d. h. des Zwanges; und wenn für den Einzelnen in den meisten Fällen der bloße Ausspruch des Rechtes genügt, so ist dies doch nur, weil er weiß, daß hinter dem Rechte die Gewalt steht. Und das Völkerrecht sollte der Exekutive entbehren? Hier, wo doch für den Verurteilten in ganz anderem Grade die Möglichkeit besteht, die eigene Rechtsauffassung durch Gewalt zur Geltung zu bringen? Endlich aber: Wer ist vermessen genug, hier Recht und Unrecht durch reinliche Grenzlinien zu scheiden, wo alle Gegensätze, die das Leben des Einzelnen oft bis auf den Grund bewegen, mit tausendfach verstärkter Wucht auf einander treffen; wo das ersehnte Neue, wo der wirkliche und unzweifelhafte Fortschritt, oft den unvermeidlichen Bruch mit der überlieferten Rechtsordnung und ererbten Ansprüchen bedeutet und das historische Recht oftmals dem tiefsten und heiligsten Sehnen der Gegenwart vernunftlos Gewalt antut? Hat es auch der beste Wille in seiner Macht, die Entwicklung der Völker in solche Bahnen zu lenken, daß die Möglichkeit solcher tragischen Konflikte ausgeschlossen wird? Mag es zehnmal wahr sein, daß im Bereiche der Menschengeschichte nicht einfach der brutale Satz der Naturgeschichte gilt:

„Das Recht gehört dem Stärkeren,“ sondern vielmehr der Satz: „Das Recht gehört dem Besseren“ — irgendwann und irgendwie wird sich das Bessere doch auch als das Stärkere zu bewähren haben, sonst ist ihm der Untergang sicher.

II

So sprechen — (ich darf nicht sagen, die Freunde des Krieges; denn ich zweifle, ob es deren heute selbst unter denjenigen viele gibt, welche sich berufsmäßig mit der Vorbereitung auf den Krieg beschäftigen) — die Realpolitiker, die Historiker, die Männer der Wirklichkeit, die Feinde der Träumerei und Abstraktion. Und ich glaube, man kann nichts Ungeschickteres tun, als ihnen zu widersprechen. In dem, was sie sagen, liegt eine überwältigende Wahrheit. Sie irren nur in dem, was sie nicht sagen. Sie vergessen, daß im menschlichen Leben das, was war oder ist, niemals den Maßstab geben kann für das, was sein soll. Eine Idee, der unsere Herzen entgegenschlagen, hört darum noch nicht auf, uns zu begeistern, weil die Wirklichkeit weit hinter ihr zurückbleibt. Die Idee ist nicht gebunden an Raum und Zeit; sie ist beflügelt wie der Wunsch, allmächtig wie die Gottheit. Sie schafft in Gedanken die Welt, welche sie will. Aber in der Wirklichkeit ist sie nur eine Kraft unter tausend anderen Kräften, gebunden an vielfältigste Vermittlung, gehemmt durch Gesetze der Natur und des Völkerlebens, welche viel stärker sind als sie. Auch der Krieg ist ein solches Naturgesetz. Naturgesetze aber schafft man nicht ab; man kann nichts Anderes tun, als sich der Bedingungen ihres Eintretens zu bemächtigen versuchen. Der Krieg (einerlei, ob er ein sogenannter Volkskrieg oder ein Kabinettskrieg ist) ist immer eine pathologische Erscheinung, eine gewaltsame Krisis im Völkerleben. Wo Krieg unvermeidlich ist, muß etwas faul sein, sei es im Innern der einzelnen Staaten, sei es in ihren gegenseitigen Beziehungen. Keine ärztliche Wissenschaft und Kunst kann den Ausbruch einer Krankheit in dem von einer Infektion ergriffenen Organismus verhindern. Mehr und mehr gelangt die heutige Medizin zu der Einsicht, daß der wichtigste Teil der Heilkunde die Verhütung der Krankheiten, Hygiene und Prophylaxis, seien. Das gilt auch vom Kriege. Keine Organisation,

nicht der bestkonstituierte, mit den umfassendsten Vollmachten versehene Areopag, vermag ihn hintanzuhalten, wenn seine natürlichen Bedingungen gegeben sind, so wenig wie das Strafgesetz und die Predigt der Pflicht und der Liebe in einer mangelhaft organisierten Gesellschaft das Verbrechen zu verhindern vermögen, so wenig wie der eifrigste und tätigste Wohlfahrtsausschuß in unserer gegenwärtigen Welt das Elend auszurotten imstande wäre.

Ist man sich darüber klar, so ergibt sich, daß die Arbeit der Friedensfreunde vielmehr eine indirekte als eine direkte zu sein hat. Es ist ein bekanntes und in unserer Zeit unendlich viel mißbrauchtes Wort: „Wenn du Frieden haben willst, so rüste dich zum Kriege.“ Dieser gute Rat ist genau so viel wert, wie wenn man sagen wollte: „Wenn du ein Volk gesund haben willst, so baue recht viele und recht große Krankenhäuser“; oder: „Wenn du Ruhe vor Verbrechern haben willst, so sorge, daß es an Gefängnissen und Zuchthäusern nicht fehle.“ Es ist in neuester Zeit Mode geworden, die auf Kosten der wichtigsten Kulturgüter den Kriegsvorbereitungen geopferten Millionen mit der Hoffnung zu entschuldigen, es werde gelingen, den künftigen Krieg durch die Kriegsrüstungen zu ersticken. Diesem Glauben, wenn er überhaupt ernst zu nehmen ist, steht sicherlich eine ungeheure Enttäuschung bevor. Ein Völkerkreis, der den Frieden erhalten und pflegen will, der muß in unablässiger Arbeit für den Frieden tätig sein; ihm und nicht dem Kriege müssen seine Anstrengungen und seine Opfer gelten. Unter der Arbeit für den Frieden verstehe ich aber noch etwas Anderes als das Eingraben der Schwerter und den Ersatz der Trompeten durch Schalmeien. Ich verstehe darunter die sittliche und politische Erziehung der Völker zum internationalen Rechtsbewußtsein, zur wechselseitigen Achtung, zur Überwindung des engherzigen Nationalitätsbegriffes durch das kosmopolitische Menschheitsideal. Dies scheint mir wichtiger als alle möglicherweise zu schaffenden Institutionen. Man hat ehedem gedacht, die Monarchie sei eine stete Kriegsgefahr; man darf heute wohl mit Zuversicht den Satz aussprechen: Eine starke Monarchie verhindert unter Umständen die Völker. übereinander herzufallen. Alle Institutionen sind totes Formengerüst ohne den hinter ihnen stehenden und in ihnen wirkenden

Geist. Man kann alles tun, um die Gedanken der Menschen vom Kriege zu entwöhnen: wenn sich an irgendeinem Punkte Unrecht, Erbitterung, Unterdrückung anhäufen, so kann zuletzt ein Augenblick die Arbeit und Gewöhnung von Jahren zunichte machen.

Die Schwierigkeiten dieses Erziehungswerkes sind groß; es liegt in ihm ein innerer Widerspruch, welcher, der Natur der Sache nach, unaufheblich ist und nur gradweise überwunden werden kann. Wir haben niemals den Menschen schlechthin vor uns, sondern nur den durch die Zugehörigkeit zu einem Volke, einer Sprache und Kulturweise, bestimmten Menschen. Aber die Erziehung, welche national beginnt, darf damit nicht endigen. Wenn die Nationalität schon das erste Wort unseres politischen Bekenntnisses ist, so darf sie doch nicht das letzte sein. Der Begriff der Nation ist heute nicht mehr zu denken abgelöst vom Begriffe der Menschheit. Diese, in unserem Jahrhundert des einseitigen Nationalitätstriebes, so vielfach verdunkelte Tatsache zu regem Bewußtsein zu bringen und durch alle Mittel geistig wach zu erhalten, scheint mir das eigentlich Entscheidende und Ausschlaggebende zu sein. Es ist dasjenige, was Kant in seinem früher zitierten Aufsatze „die allgemeine Hospitalität" genannt hat; aber nicht das bloße, gegenseitig garantierte Niederlassungs- und Wohnrecht, sondern die geistige Hospitalität, welche die Nationen sich gewähren. Darunter verstehe ich die grundsätzliche Anerkennung der Wahrheit, daß der Kulturzweck zwar nicht ohne Gliederung in Nationen erreicht werden kann, aber daß für diesen Hauptzweck die Nationalität indifferent ist, weil ihn jede in sich darstellen kann und alle zusammen in beständigem Austausche ihrer Einrichtungen und Ergebnisse begriffen sind. Und wenn es gewiß ist, daß zu allen Zeiten die gewaltsame Unterdrückung der Nationalitäten eine Quelle kriegerischer Erschütterungen gewesen ist, so ist es nicht minder sicher, daß der Nationalitätenwahn, der um jeden Preis etwas für sich sein will, statt sich einem Ganzen einzugliedern, noch größeres Unheil erzeugt hat. Im heutigen Europa hat die Vermehrung der in bezug auf Sprache, Staatsverwaltung und Kultur selbständig werdenden Nationalitäten mit der Vermehrung der Heeresausgaben stetig Schritt gehalten. Beides

bedeutet eine nutzlose Vergeudung von Kräften, beides eine beständige Kriegsgefahr. Welche Konsequenzen sich daraus für die praktische und politische Tätigkeit der Friedensfreunde ergeben, möge bei einer anderen Gelegenheit erörtert werden.

57

Krieg und Frieden

(1905)

In atemloser Spannung lauscht die ganze Welt auf die Nachrichten aus Ostasien. Ein Ereignis vollzieht sich dort im Völkerleben, nur vergleichbar dem Vorgange, wenn die Fluten des Weltmeeres sich teilen und unter Gebraus und Zischen neues Land aus den Tiefen emporsteigt ans Sonnenlicht. Neues Land auch hier! Ein Inselvolk, dessen Bodenfläche fast verschwindet, wenn man es auf der Karte mit den ungeheuren, zwei Weltteile verknüpfenden Landstrecken des russischen Reiches vergleicht — ein Volk, bisher unter den Nationen nur geschätzt als Schöpfer eines zierlichen Lebensstiles und einer eigenartigen, bis ins kleinste hinein durchgebildeten Kunst, tritt als Gegner einer der größten militärischen Weltmächte auf den Schauplatz. Und der Riese krümmt sich unter seinen Schlägen; wo er mit dem Gegner zusammentrifft, zersplittert seine Waffenmacht. Seit der Zeit, da Darius und Xerxes, die Großkönige von Persien, ihre Scharen gegen das kleine Griechenland heranführten, hat die Welt nichts Ähnliches gesehen. Mit Staunen und einer gewissen Schadenfreude sehen Europa und Amerika dem weltgeschichtlichen Schauspiele dieses Kampfes zu. Die Legende vom furchtbaren Rußland, durch den Bund mit Frankreich gestützt, die wie ein Alp auf den Völkern gelastet, bricht vor der Kritik der Tatsachen zusammen. Aber in dieses Gefühl der Erleichterung mischt sich eine große Betroffenheit. Durch alle Berichte klingt das zögernde Zugeständnis: die Welt hat künftighin mit einem Faktor mehr zu rechnen. Hier ist eine Armee, an Technik, Schulung, militärischem Geiste jeder europäischen ebenbürtig; hier ist eine Flotte, an vollendeter Ausrüstung, an nautischer und artilleristischer

Gewandtheit wahrscheinlich jeder anderen, außer vielleicht der englischen, überlegen.

Vorschauend, genau abwägend, hat Japan den Augenblick der großen Abrechnung mit Rußland selbst bestimmt und nicht gewartet, bis es zu spät war. Nicht bloß russische Gespinste sind damit zerrissen. Längst lauerte die zivilisierte Welt auf Ostasien als eine willkommene Beute. Das Schauspiel der Türkei, des ewig kranken Mannes, der langsam zu Tode kuriert wird, sollte drüben am Stillen Ozean seine Fortsetzung erhalten. Rußland in der Mandschurei und am Golf von Petschili. Amerika auf den Philippinen, das Deutsche Reich in Kiaotschau, Frankreich und England mit altem Kolonialbesitze ohnedies nahegerückt: ebenso viele Polypenarme, die sich nach den ostasiatischen Kulturvölkern ausstreckten. Es mußte möglich sein, sie langsam unter europäischen und amerikanischen Einfluß zu bringen. ihre heimische Regierung lahm zu legen, ihre Naturkräfte durch fremdes Kapital auszunutzen und sie zur Abnahme auswärtiger Industrieprodukte zu zwingen. Und man erfand das Schlagwort von der „gelben Gefahr". An eine Bekriegung Europas oder Amerikas durch die Ostasiaten hat wohl nie jemand im Ernste gedacht. Die gelbe Gefahr konnte nur darin bestehen, daß Ostasien sich den Plänen der übrigen Welt nicht gutwillig fügen würde. Diese Gefahr ist heute größer denn je. Heute weiß jede Macht, daß man in Ostasien gegen den Willen Japans nichts unternehmen kann und daß man, wenn es dennoch versucht wird, nicht einen sogenannten „Kolonialkrieg" führen kann, wie Rußland sein ostasiatisches Abenteuer zu Beginn noch einschätzte, nicht eine militärische Spazierfahrt machen, sondern die ganze Volks- und Staatskraft einsetzen muß. So haben diese ostasiatischen Kriegsbegebenheiten nicht nur den Wert eines großartigen Schauspieles der Weltgeschichte, sondern sie regen auch zu ernstem Nachdenken, zur Einkehr und Selbstbesinnung an. Die mandschurischen Schlachten mit ihren unermeßlichen Leichenstrecken, die Belagerung von Port Arthur, die Seeschlacht in der Koreastraße — welche lange Reihe von Gräßlichkeiten, welche Fülle von Entsetzen und tiefstem menschlichen Elend! Man versteht die bange Frage, die in Tausenden aufquillt: Muß das sein? Gibt es keinen anderen Weg, die Streitigkeiten der

Völker zu schlichten als das furchtbare Tribunal der Waffengewalt, vor dessen Schrecknissen alle Folterkammern, die jemals gearbeitet haben, wie harmlose Spielereien erscheinen? Und aus den schauerlichen Massengräbern, aus den Trümmern zerschossener Schiffe, aus dem seufzenden Wehklagen zweier Völker erhebt sich der stille, schöne Traum des Völkerfriedens, des ewigen Friedens. Ist es ein Traum?

Mehr als ein Jahrhundert ist vergangen, seit Kant, der größte Philosoph des deutschen Volkes und das geistige Haupt unserer Aufklärung, seine Schrift „Zum ewigen Frieden“ geschrieben hat. Keine Schwärmerei, sondern das Bekenntnis einer tiefen Rechtsüberzeugung, einer philosophischen Ansicht der Menschengeschichte. Der ewige Friede ist kein Ideal, das aus den Wolken niedersteigt, sondern ein Produkt menschlicher Arbeit. Er wird kommen, notwendig, naturgesetzlich, sobald die Bedingungen dafür gegeben sind. Er war schon einmal beinahe wirklich auf der Erde. Das römische Universalreich nannte sich den Völkerfrieden. Es setzte seinen Stolz darein, den Krieg an seine Grenzen zu bannen, die mit der Kulturwelt des Mittelmeeres zusammenfielen. Und wieder war es der Ehrgeiz des Papsttums im Mittelalter, in Vereinigung mit dem Kaisertum dieses Friedensreich in der abendländischen Christenheit sich verwirklichen zu sehen. Ein Traum, dem die geschichtliche Wirklichkeit, wenn überhaupt je, so doch nur in kurzen Zeiträumen entsprach. Was im Altertum der ungeheuren Macht des römischen Kaisertums gelang, was im Mittelalter auf die Größe einer religiös-politischen Idee sich stützen konnte, das soll in der Gegenwart aus der fortschreitenden praktischen Vernunft und aus den Hemmungen erwachsen, welche die ökonomischen Interessen den Leidenschaften der Nationen bereiten. Kant rechnete auf die Geldmacht, auf den „Handelsgeist“, der mit dem Kriege nicht zusammenbestehen könne und der die Völker veranlassen würde, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittlungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb in beständigem Bündnis stünden. Aber freilich: der große Idealist war auch ein scharfer Kritiker. Vorsichtig fügt er selbst hinzu, daß die Sicherheit dieser Annahme nicht hinreichend sei, um die Zukunft des Friedens theoretisch zu weissagen. Und heute schon sehen wir mit voller Bestimmtheit:

Die steigende Macht der materiellen Interessen im Völkerleben reicht nicht aus als Stütze des Friedens; gerade sie kann unter Umständen der stärkste Anreiz werden, das Glück des Krieges zu versuchen, wie der Kaufmann ein gewagtes Geschäft riskiert, um großen Gewinn zu machen. Ein Krieg ist freilich ein großer Einsatz; aber er entscheidet vielleicht das Schicksal eines Volkes auf Generationen. Und ein Krieg zwischen zwei Völkern ist nicht bloß Zerstörung, sondern zugleich ein gutes Geschäft, bei dem viel verdient wird. Derselbe Handelsgeist, den Kant zum Schutze anruft, wird oft der vergnügte Zuschauer sein: der Krieg arbeitet ihm in die Hände.

Wir werden darum die Garantien gegen den Krieg, welchen der Eigennutz gewährt, nicht als alleiniges Schutzmittel betrachten, sondern uns noch nach anderen Kräften umsehen müssen. Rein theoretisch gibt es zwei Wege, um Ordnung und Friede in der Welt herzustellen: daß niemand Unrecht leiden will, weder für sich noch für andere; und daß niemand Unrecht tun will. Das erste Mittel ist das einfachere, aber auch das unvollkommenere; denn es kann immer nur durch Kampf zum Frieden führen. Das andere Mittel ist unbedingt sicher; aber es setzt einen idealen Zustand der Gesellschaft voraus. Man hat einen dritten Weg finden wollen. Man hat die Menschen gelehrt: „Widerstehet nicht dem Bösen; dann wird der Kampf aus der Welt verschwinden und euer geduldiges Leiden das Unrecht selbst entwaffnen." So lehrte im Osten das Evangelium Buddhas, so das Neue Testament, und niemand hat in neueren Zeiten diesen Gedanken mit größerer Wucht und Begeisterung wiederverkündet als Tolstoi, der Prophet des heutigen Rußland. Es ist die grausamste Ironie in diesem schrecklichen Völkerringen, daß gerade das russische Volk, in dem diese Lehren tiefe Wurzeln geschlagen haben, von einer erbarmungslosen Dynastie und Aristokratie in diesen Krieg hineingepeitscht wird, den es in seiner großen Majorität verabscheut. Aber gerade diese Vorgänge, die teils listige, teils brutale Gewaltpolitik der russischen Regierung in Ostasien, die Japan zum Kriege genötigt hat, zeigen, daß es gar kein giftigeres Narkotikum für die Individuen wie für die Völker gibt als die Lehre: „Widerstehet nicht dem Bösen!" Von Mensch zu Mensch mag das manchmal dem Kampfe vorzuziehen sein und als das kleinere

Übel gelten. Aber wenn wir schon den Kampf ums Recht aus dem Einzelleben nicht ausschalten dürfen, ohne Besitz, Leben, Ehre, Stellung in der Welt jedem gewissenlosen Schurken preiszugeben — im Völkerleben wird dieser Gedanke zur Ungeheuerlichkeit. Ein Volk, welches sagen würde: Ich bin zu zivilisiert, um Krieg zu führen; ich bin von der Abscheulichkeit und Roheit des Krieges so fest überzeugt, daß mich keine Drohung, keine Gewalttat bewegen kann, die Waffen zu ergreifen — ein solches Volk würde sich selbst aus der Geschichte streichen; es würde gewissermaßen einen Freibrief auf seine eigene Vernichtung ausstellen. Das heutige China ist ein solches Volk. Und es ist nicht nur Verblendung einer immer noch kriegerisch gesinnten Welt, wenn sich in den Respekt vor der alten und so viele wahrhaft edle Züge aufweisenden Kultur Chinas ein Gefühl mitleidiger Geringschätzung mischt angesichts der Behandlung, die dieser Riese an Natur- und Volkskraft von den übrigen Völkern sich gefallen lassen muß, und kein Zufall, daß den Heldentaten Japans überall mit einer instinktiven Begeisterung zugejubelt wird, die um so merkwürdiger ist, wenn man bedenkt, daß ja die Erfolge Japans nicht bloß Rußland treffen, sondern die ostasiatischen Pläne der ganzen Welt durchkreuzen.

Es scheint also nur übrig zu bleiben, auch die Völker mit tiefer Scheu vor dem Unrecht zu erfüllen; auszumerzen aus ihrem Bewußtsein den furchtbaren, in der Gegenwart so oft ausgesprochenen Satz: Ob recht oder unrecht — mein Land über alles! E t h i s c h e K u l t u r d e r V ö l k e r — das und nichts Anderes kann die Grundlage des Weltfriedens sein: Anerkennung fremden Rechtes, fremder Individualität, fremder Kultur. Und es ist vielleicht die providentielle Aufgabe dieses greuelvollen Krieges, daß diese Lehre uns Europäern in so handgreiflicher Weise aufgenötigt wird. Aus ganz anderen sittlichen und religiösen Voraussetzungen sind Riesenkräfte erwachsen und haben vor unseren Augen gewaltige Arbeit verrichtet. Der Krieg — man mag über ihn denken, wie man will — ist ein Völkergericht. Ein Tribunal, dessen Ausspruch man hören muß, auch wenn man kein anderes anerkennt. Das heilige Rußland behauptet seine providentielle Mission — welcher Schiedsgerichtshof will

ihm diesen Glauben absprechen? Im stillen halten sich auch andere Völker in ihrem Kreise für providentiell. Nur die überlegene Volkskraft kann ein „Halt!“ gebieten. Der Traum von der Einzigkeit der westlichen, der christlichen Zivilisation ist ausgeträumt. Möge der japanische Sieg auch andere Schläfer erwecken!

58

Was heißt ethische Kultur?

(1894)

Kultur ist der Inbegriff aller derjenigen Fertigkeiten und Einrichtungen, durch welche die Menschen in ihrer Gesamtheit, wie in einzelnen Teilen und Gruppen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, ihre Anlagen und Fähigkeiten zu entwickeln, ihre Wohlfahrt und Glückseligkeit zu sichern und zu steigern bestrebt sind. Kultur ist also niemals etwas Einfaches, sondern immer eine Summe, ein Aggregat mannigfaltiger Bestrebungen auf verschiedenen Gebieten menschlicher Arbeit, die wir voneinander zu sondern gelernt haben, wie uns denn auch die Erfahrung zeigt, daß innerhalb des allgemeinen Strebens nach Kultur die Ausbildung nicht nach allen Richtungen gleichmäßig erfolgt; daß die natürlichen Bedingungen, die Anlagen der Völker, die historischen Schicksale, welche sie erleiden, gewisse Kulturleistungen begünstigen, andere hemmen. So sprechen wir nicht nur im allgemeinen von materieller und geistiger Kultur, sondern auch mit viel spezielleren Wendungen von technischer, ökonomischer, industrieller Kultur auf der einen Seite, von künstlerischer, wissenschaftlicher, religiöser Kultur auf der anderen Seite. Und hier können wir nun auch den allerdings minder gebräuchlichen, ja im gewissen Sinne neuen Begriff der ethischen Kultur einschieben. Was sollen wir unter „ethischer Kultur“ verstehen? Das Wort „ethisch“ oder „Ethik“ ist nicht in dem Grade geistiges Kleingeld geworden, wie Wissenschaft oder Kunst oder Religion — Worte, mit denen auch der Mindestgebildete wenigstens einen gewissen Begriff verbindet. „Ethisch“ hat bis heute einen fremderen Klang behalten. Die Ethik nun oder Wissenschaft von den

Gesetzen des sittlichen Lebens ist ein Teil der Geisteswissenschaften. Sie untersucht die Beschaffenheit und die Voraussetzungen der Werturteile, welche innerhalb der menschlichen Gemeinschaft beständig über Charaktere und Handlungen gefällt werden. Sie will nicht nur verständlich machen, wie wir zu den sittlichen Begriffen kommen, die wir immerfort im Leben auf Menschen und Einrichtungen, auf Charaktere und Handlungen anwenden, sondern sie prüft auch, ob die im Umlaufe befindlichen Vorstellungen und Regeln über das Wertvolle oder Verwerfliche richtig seien, d. h. kulturförderlich; ob aus ihnen eine Steigerung der menschlichen Wohlfahrt, eine Veredlung des menschlichen Wesens und die Möglichkeit neuer Fortschritte sich ergebe. Wo sie veraltete Maßstäbe antrifft — Regeln, die auf mangelhafter Beobachtung beruhen oder auf die heutigen Verhältnisse nicht mehr anwendbar sind, Urteile, die keinen anderen Namen verdienen als den der Vorurteile; wo sie auf eine der zahlreichen Halbwahrheiten stößt, welche in der trügerischen Beleuchtung durch Interessen und Leidenschaften als unumstößliche Grundsätze erscheinen: da ist es ihre Aufgabe, in dieses Wirrsal hineinzuleuchten, den Schein zu zerstören und das praktisch Richtige, das Ideale, hinzustellen als einen Markstein für die Beurteilung, als eine Richtschnur für das Handeln. So ist also die Ethik einerseits ein Teil der menschlichen Wissenschaft und ihre Pflege ein Teil der allgemeinen intellektuellen Kultur; und anderseits mündet sie, wie so viele Zweige des menschlichen Erkennens, in eine Art Technik, in die Technik der Gestaltung eines vollkommenen und glückseligen Menschentums, soweit dasselbe auf dem Charakter, auf dem persönlichen Wesen und Wollen, beruht.

So angesehen dürfte der Begriff der ethischen Kultur nichts Fremdartiges und Unverständliches mehr an sich tragen. Man kann es mit wenigen Worten sagen, was er seinem tiefsten Sinne nach bedeutet. Wenn alle Kultur eine schrittweise Überwindung oder Beherrschung der Natur im Dienste menschlicher Wohlfahrt und menschlichen Fortschritts darstellt, so gehört zu dieser Natur auch das Wesen des Menschen selbst. Nicht nur die äußere Natur, auch die menschliche, jedes einzelne Ich, muß den Zwecken der Kultur dienstbar gemacht und angepaßt werden. Es gibt keine wahre Herrschaft des Menschen über die

Natur ohne Herrschaft des Menschen über sich selbst; es gibt keine wahre Kultur, ohne Kultur des menschlichen Charakters, ohne Veredlung des menschlichen Willens. Gäbe man heute einer Generation den Vollbesitz des Wissens, die Macht über die Naturkräfte und den kühnsten Flug der künstlerischen Phantasie, aber dächte man in ihrem Herzen ausgelöscht alle Ideale des Willens, alle Sympathie des Menschen mit dem Menschen, allen Trieb der Gemeinschaft, alles Mitleid und alles Rechtsgefühl; dächte man die höchste Kraft gepaart mit der rücksichtslosen Brutalität eines ungebändigten Egoismus — würde auf diesem Boden wahre Kultur möglich sein? Könnte auf ihm etwas Anderes gedeihen als ein titanisches Ringen, als ausgelassenes Genießen und prahlende Selbstvergötterung auf Seite der Sieger, hündische Knechtschaft und grollende Erbitterung auf Seite der Besiegten — ein Bild täuschenden Glanzes, ein Sodom, das in all seiner Pracht und Herrlichkeit doch gen Himmel stinkt und um Rache schreit? Es hat Epochen in der Geschichte der Menschheit gegeben, welche diesem Bilde ziemlich nahe kommen — einer mit mannigfachen Gütern reich gesegneten Kultur, in welcher doch das ethische Moment abhanden gekommen oder überaus schwach entwickelt war. Und wer je einen Blick in das innere Leben dieser Zeiten getan hat, wem insbesondere auch die Schicksale deutlich geworden sind, welche solche Blendwerke der Kultur über die kommenden Generationen heraufbeschworen haben, der wird keine Mühe haben zu erkennen, daß es keinen gefährlicheren Wahn gibt als den, zu meinen, das ethische Moment lasse sich aus dem allgemeinen Kulturbegriffe ausscheiden, es finde sich von selber ein, wenn nur die übrigen Richtungen der Kulturtätigkeit reich genug entwickelt seien. Dies ist ebenso, als wenn man meinen wollte, es genüge, ein Schiff reichlich zu bemannen, mit allem Vorrat an Lebensmitteln, Kohlen und kräftig arbeitenden Dampfmaschinen auszustatten, um es sicher ans Ziel zu bringen: Kompaß und Steuermann seien überflüssig; die Richtung der Fahrt ergebe sich aus den in ihm vorhandenen Kräften von selbst.

Dieser Begriff der ethischen Kultur ist in der Wissenschaft nichts Neues oder Fremdes. Schon vor einem Jahrhundert hat ihn Kant, der größte unter den deutschen Aufklärern und Humanisten, in dem tiefgedachten Aufsatze „Idee zu einer allge-

meinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) ausgesprochen und die Entwicklung des Vernunftstaates, die volle Verwirklichung des Ideals der Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft, die Durchdringung und Leitung der gesamten Kultur durch ethische (moralische) Bildung, als das Ziel der Menschheitsgeschichte bezeichnet. Aber es fehlt viel, daß der begeisterte Gedanke dieses großen Lehrers in unserem Jahrhundert festgehalten worden wäre. Kant hatte mit Recht gefordert, die Absichten der Natur, welche den Menschen um der Notdurft des Lebens willen in gesellschaftliche und staatliche Verbände zusammenführt, in bewußte und moralische Absicht des Menschen selbst zu verwandeln. Statt dessen konnte in weiten Kreisen der Wissenschaft und des Lebens die Meinung fast dogmatische Geltung erlangen, man brauche den natürlichen Zwiespalt aller Kräfte, von welchen jede den eigenen Vorteil sucht, nur uneingeschränkt walten zu lassen, um ganz ohne Mitwirkung sittlicher Überlegungen dem Ziele der Menschheit sich zu nähern. Schmerzliche Erfahrungen, welche den beiden letzten Generationen nicht erspart geblieben sind, haben diese Vorstellung als einen gefährlichen Irrwahn erkennen lassen und den Begriff der Humanität, nachdem ihn die Vorstellungen von historischer und natürlicher Notwendigkeit fast verdunkelt hatten, in Wissenschaft und Leben zu neuen Ehren gebracht. Und in diesem Umschlage der geistigen Stimmung wurzeln jene Tendenzen, welche dem Begriff der ethischen Kultur eine wahrhaft volkstümliche Bedeutung zu geben suchen, ihn aufrichten wollen als eine Fahne, um welche sich in einer Zeit der allerstärksten Gegensätze der Interessen und Meinungen alle Freunde der Humanität und des Fortschrittes zu scharen vermögen. Diese Tendenzen, so jung sie sind, haben heute doch eine Geschichte und eine gewisse Form, und auf dieses Äußere sei die Aufmerksamkeit zunächst gerichtet, um in der Folge dann den inneren Zusammenhang der führenden Gedanken leichter verständlich machen zu können.

I

Die Vereinigten Staaten von Nordamerika, das glückliche Land ohne Staatsreligion, in welchem jeder nicht nur auf dem Papier und nach einem toten Paragraphen, sondern in Wirklichkeit

und mit gutem bürgerlichen Rechte auf seine eigene Weise selig werden kann, ist die Heimat der Sache. Ein Schriftsteller von so weitreichendem Einflusse und tiefem geistigen Gehalte wie Ralph Waldo Emerson, hochangesehene, freisinnige Prediger, wie Channing und Parker, haben ihr dort mächtig vorgearbeitet. Aber merkwürdig: Dr. Felix Adler, der erste, welcher im Jahre 1876 in New York eine „Gesellschaft für ethische Kultur" gründete, war und ist ein überzeugter Anhänger der Kantschen Philosophie, und auf Kant geht wie der Name so im Grunde auch die Sache zurück; denn Kant hat in seiner Religionslehre die wahre vernünftige Kirche als eine „ethische Gesellschaft" bezeichnet, als den Verein derjenigen, welche die Gesinnung eines guten Lebenswandels als den wahren Gottesdienst ansehen.

Also auch hier wieder der Fall, daß das Gold, welches im tiefgehenden Strome deutscher Gedankenarbeit gefunden worden ist, im Auslande geprägt wird und umlaufsfähig zu uns zurückkommt.

Adler hat seine Gesellschaft „Gesellschaft für ethische Kultur" genannt und diese umständlichere Bezeichnung gewählt, um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen. Denn der Ausdruck „Ethische Gesellschaft" könnte sehr natürlicherweise einen wissenschaftlichen Kreis von Denkern bedeuten, welcher sich mit moralphilosophischen Diskussionen befaßt. Eine „Gesellschaft für ethische Kultur" dagegen soll bedeuten eine Vereinigung, welche die Wahrheiten der wissenschaftlichen Ethik in das Denken und Fühlen der Menschen einführen und auf das tägliche Leben anwenden will, zu deren Mitgliedschaft daher nicht bloß der Gelehrte und theoretisch Gebildete, sondern jedermann befähigt ist. Adler wußte mit staunenswerter Energie und rastlosem Eifer seiner Sache große Verbreitung und werktätige Unterstützung zu verschaffen. Was ihm zugute kam, ist der eingewurzelte religiöse Individualismus Amerikas, auf den wir mit so überlegenem Lächeln herabsehen zu dürfen glauben. Mag er auch manche seltsame Erscheinungen zeitigen, e i n großer Vorzug ist ihm sicher: er gewöhnt die Leute daran, für ihre idealen Bedürfnisse selbst zu sorgen, dafür zu bezahlen und die entsprechendenLeistungen nicht als etwas Selbstverständliches, oft aber nur widerwillig Ertragenes, vom Staate zu erwarten.

Heute besitzt die amerikanische Union nicht nur in New York, sondern in Philadelphia, Chicago, St. Louis Gesellschaften für ethische Kultur, mit einer festen Organisation; Gesellschaften, welche nicht auf gelegentliche Vorträge angewiesen sind, sondern eigene, ständig angestellte Sprecher besitzen. Diese halten jeden Sonntag vor der Gesellschaft eine Rede, welche den Mitgliedern die kirchliche Predigt ersetzen soll und daher den erbauenden und belehrenden Charakter verbindet, oft auch mit Musik eingeleitet wird. Sie leiten den moralischen Unterricht der Kinder und versammeln an verschiedenen Abenden der Woche die Mitglieder der Gesellschaft, um über einzelne Fragen der ethischen Theorie und Praxis gemeinsam zu verhandeln. Ferner besitzen die Gesellschaften eigene Wohltätigkeitseinrichtungen, bei welchen ein besonderer Wert darauf gelegt wird, Menschen der verschiedensten Gesellschaftsklassen einander näher zu bringen.

Ausdrücklich hingewiesen sei auf die lebhafte Anteilnahme der Frauen an diesen Gesellschaften, welche von der ethischen Bewegung gewünscht und nach Kräften gefördert wird, in der ganz richtigen Überzeugung, daß eine geistige Bewegung, welche zugleich praktisch sein will, ohne die tätige Begeisterung der Frauen kein Gedeihen finden kann.

Diese amerikanischen Gesellschaften sind nicht kirchenfeindlich wie die Freidenkervereine, die Sekularisten und viele der deutschen freireligiösen Gemeinden; sie proklamieren nur — und das ist das Wesentliche — die Unabhängigkeit der Moral oder Ethik von der Theologie, vom religiösen Glauben. Sie gewähren jedem die Freiheit, über Religion und göttliche Dinge zu denken, wie er will; aber sie verlangen, daß er diese Dinge als seine Privatsache ansehe und nicht in die Gesellschaft hineintrage, wo sie nur Unfrieden und Zerwürfnisse stiften könnten; sie fordern, daß jeder ihrer Angehörigen die Ideen des Rechtes und der Sittlichkeit als unabhängig von religiösen Glaubenssätzen und als verpflichtend, kraft des allgemeinen Menschentums, auch für den Nichtgläubigen ansehe. Im übrigen ist das tatsächliche Verhalten der einzelnen amerikanischen Gesellschaften zum Kirchentum verschieden; bei einigen, wie z. B. der zu Chicago, sind fast alle Mitglieder aus ihren Kirchengemeinschaften ausgeschieden: die ethische Gesellschaft ist an die Stelle des religiösen Bekennt-

nisses getreten; bei anderen, wie z. B. in New York und Saint Louis, sind viele Mitglieder bei ihren religiösen Bekenntnissen verblieben und besuchen ethische Versammlungen und Gottesdienst nebeneinander. Der prinzipielle Standpunkt der Gesellschaften gestattet das eine wie das andere; ich werde am Schlusse auf das Verhältnis der ethischen Bewegung zur Religion und Kirche noch ausführlicher zurückkommen.

Aus diesen Kreisen ist nun eine eigenartige Literatur hervorgegangen, eine Literatur, wie sie den modernen Kulturvölkern bisher gefehlt hat, die nicht aus dem philosophischen Schulbetrieb erwachsen kann, sondern freie Gemeindebildung zur unerläßlichen Voraussetzung hat. Ich will nur einige der besten und wichtigsten von diesen Arbeiten nennen, welche auch auf Deutschland vorzugsweise gewirkt haben und durch Übersetzungen jedermann zugänglich sind. So das Buch von William M. Salter, dem Sprecher der ethischen Gesellschaft zu Chicago, „Die Religion der Moral“ (deutsch von G. v. Gižycki, Leipzig und Berlin 1885) und von demselben eine Sammlung „Moralische Reden“ (deutsch von Gižycki, Leipzig 1889). Ferner eine Reihe ethischer Vorträge unter dem Titel: „Die ethische Bewegung in der Religion“ (deutsch von Gižycki, Leipzig 1890) von Stanton Coit, einem Amerikaner, welcher in Berlin philosophische Studien gemacht und die ethische Bewegung von Amerika nach England verpflanzt hat. Endlich das feinsinnige, für Eltern und Lehrer bedeutsame Buch von Felix Adler: „Der Moralunterricht der Kinder“ (deutsch von Gižycki, Berlin 1894). Wie man die alte Religion und die alte Metaphysik völlig von sich abstreifen und dabei doch Idealist und Optimist bleiben könne; wie Ethik möglich sei, nicht als philosophische Wissenschaft, sondern als volkstümliche Lehre, auf rein humanem und rationalem Grunde, und wiederum nicht in der Form des Lehrsatzes, sondern als Leben und Begeisterung — dieses scheinbar so schwierige, ja nach den in Deutschland und Österreich vorherrschenden Begriffen beinahe als unauflöslich geltende Problem ist hier auf eine höchst merkwürdige und trotz mancher Schwächen vorbildliche Weise gelöst. In Salters Arbeiten insbesondere findet der Geist der Sache seinen gediegensten und wirksamsten Ausdruck. Ein Mensch frei von allen Fesseln der Tradition, mit einem warmen Herzen und einer

fesselnden Gabe der Rede, welcher das schlichteste Wort ebenso wie die volle Wucht des Pathos zu Gebote steht.

Diese Arbeiten haben, Hand in Hand gehend mit einer seit Anfang der achtziger Jahre begonnenen erfolgreichen Neubelebung der Ethik als philosophischer Wissenschaft, auch in Deutschland den Boden für eine ähnliche Bewegung vorbereitet. Am allermeisten aber (freilich sehr unfreiwillig) hat in dieser Richtung der Entwurf für ein Schulgesetz gewirkt, welcher im Jahre 1892 unter dem Ministerium des Grafen Zedlitz das preußische Abgeordnetenhaus beschäftigt hat. Gerade der Versuch, den gesamten preußischen Volksunterricht gesetzlich auf der Basis des strengsten Konfessionalismus zu organisieren, mußte notwendigerweise nicht nur Widerspruch, sondern positive Gegenwirkungen herausfordern. Schon im Frühling des Jahres 1892 erschien in Berlin eine kleine Schrift: „Die ethische Bewegung in Deutschland, vorbereitende Mitteilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen“, welche in feinsinniger Erörterung die leitenden Gesichtspunkte jener amerikanischen Bewegung auf deutsche Verhältnisse anzuwenden unternahm. Die Seele dieses Kreises war der Mann, welcher heute an der Spitze der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ steht: Wilhelm Foerster, Professor an der Universität zu Berlin und Direktor der Sternwarte daselbst — ein Mann, den der Blick in die geheimnisvollen Fernen des Sternenhimmels nicht gleichgültig gemacht hat für die Schicksale unseres irdischen Lebens; ja, in dem die heiße Sehnsucht lebendig ist, ein Stück jener lichten Klarheit und jener erhabenen Ordnung, welche in Sternennächten auf uns herniederschauen, auch in unserem zerrissenen, kampfbewegten Leben zur Erscheinung zu bringen. Im Sommer 1892 entwickelte Felix Adler, der als Gast in Deutschland weilte, in einem Vortrage „Die ethischen Gesellschaften“ mit hinreißender Beredsamkeit und überzeugender Kraft die Bestrebungen über dem Ozean, zugleich als Programm für die auf deutschem Boden neu zu gründende Vereinigung. Die vorbereitenden Schritte führten im Oktober 1892 zur Berufung einer konstituierenden Versammlung nach Berlin, welche auch aus dem übrigen Deutschland so gut besucht war, daß man nicht nur eine Berliner Gesellschaft bilden, sondern wenigstens den Rahmen einer „Deutschen

Gesellschaft für ethische Kultur" schaffen konnte. Den Verlauf dieser in mannigfacher Beziehung sehr interessanten Verhandlungen und den Standpunkt, welcher durch manche schroffe Gegensätze der Meinungen hindurch gewonnen wurde, ersieht man am besten aus den von der Gesellschaft in zwanglosen Heften herausgegebenen „Mitteilungen" (1. Jahrg. 1. Heft 1892). Der innere wie der äußere Ausbau der Gesellschaft hat seitdem glückliche Fortschritte gemacht. In Berlin selbst hat bald nach Beginn des neuen Jahres die Zahl der Mitglieder das erste Tausend überschritten; auch in anderen deutschen Städten haben sich Abteilungen gebildet, so in Magdeburg, in Frankfurt a. M., in Freiburg i. Br., Breslau, München, Leipzig; „Zweige" in Straßburg, Königsberg, Marburg, Kiel. Nicht als offizielles Organ der Gesellschaft, aber vielfach doch in ihrem Geiste und in den Dienst ihrer Aufgaben gestellt, erscheint seit dem 1. Januar 1893 eine Zeitschrift unter dem Titel „Ethische Kultur", welche Fragen der individualen, wie der sozialen Ethik in gemeinverständlicher Weise erörtert und es sich zur Aufgabe macht, das Interesse für solche Fragen in die Kreise derjenigen zu tragen, welche für moralphilosophische Werke nicht zugänglich sind. Der allgemeinen Propaganda, der Sammlung der Kräfte und der Einigung der Geister, war jener Kongreß zu dienen bestimmt, welcher im August 1893 zu Eisenach tagte. Dort wurde zugleich der Grund zu einer internationalen Einigung der „Ethischen Gesellschaften" gelegt, einem „Ethischen Bunde", an welchem bis jetzt die amerikanischen Gesellschaften, englische und die „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur" beteiligt sind.*)

II

Ich will nun dazu übergehen, den inneren Gedanken dieser Bewegung klar zu legen, deren Grundsätze und Ziele in Deutschland die nämlichen sind, wie in Amerika und England, wenn auch die D.G.E.K.**), wie es den deutschen Verhältnissen entspricht,

*) Über den gegenwärtigen Stand der ethischen Bewegung sucht zu orientieren die kleine Schrift: W. Börner, Die ethische Bewegung. Leipzig 1912. (A. d. H.)

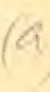
**) Diese Abkürzung im Folgenden statt „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur".

mehr den Charakter eines Vereines trägt, in welchem Bildungsinteressen und praktische Bestrebungen Hand in Hand gehen, als den der Kirche oder Sekte. Der ganze Gedanke aber, aus welchem die Bewegung hervorging, erscheint noch immer vielen als fremdartig, vielen als überflüssig. Jene Erwägungen, welche am Eingange an den Begriff „ethische Kultur“ geknüpft worden sind, werden für Gemeinplätze der schlimmsten Art erklärt. Daß zum Bestande menschlichen Lebens und menschlicher Gesellschaft auch Sittlichkeit gehöre, sei ja selbstverständlich; aber warum eine so selbstverständliche Sache mit einem fremdartigen Namen bezeichnen und für sie, die bisher stets in den Händen von Moralisten, Schulpedanten, Zopfträgern, Sittenpredigern, Kanzel- und Leichenrednern gut aufgehoben war und sich bei passenden Repräsentationsgelegenheiten sogar auf die Bühne der großen Welt wagen durfte, — warum dafür eigene Gesellschaften gründen, welche die moralische Langeweile aus einem gelegentlich auftretenden Zustand in ein chronisches Leiden verwandeln? Ich weiß nicht, ob das Moralische oder das Ethische wirklich so selbstverständlich ist. Es ist ein Ausnahmsmensch, dem Fr. Vischer dieses geflügelte Wort in den Mund gelegt hat: „Das Moralische versteht sich immer von selbst.“ Ob es für den Durchschnitt gilt? Ob für selbstverständlich gilt, daß man auch danach handelt, nicht bloß davon spricht? Das scheint mir nicht ebenso gewiß. Vor allem aber — und das ist der Hauptpunkt — handelt es sich bei ethischer Kultur um etwas Anderes, Höheres als um jene Durchschnittsmoral, welche einer vom anderen stillschweigend voraussetzt, solange er weiß, daß er mit dem Strafrecht noch nicht in unangenehme Berührung gekommen ist. Um dieses Gewebe aus konventionellen Ehr- und Anstandsbegriffen, wohlverstandenem Eigeninteresse, überlieferten Klugheitsregeln und mehr oder minder sentimentalen Gefühlsregungen zu pflegen: dazu bedürfe es allerdings keiner eigenen Gesellschaften. Das besorgen die Kräfte, welche in unserem sozialen Leben ohnehin am Werke sind. Allein dies ist ja nicht die Meinung der Gesellschaften. Die großen Fortschritte der heutigen industriellen Technik beruhen darauf, daß man die rohe Empirie der alten gewerblichen Verfahrungsweisen überall durch die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse und streng rationeller Methoden

verbessert oder verdrängt hat. Ein Ähnliches schwebt den „Ethischen Gesellschaften“ in bezug auf das praktische Verhalten der Menschen, in bezug auf das sittliche Leben vor. Sie meinen nicht die Sittlichkeit überhaupt erst erfinden zu müssen, so wenig Liebig etwa den Ackerbau oder Chevreul die Färberei erfunden hat; aber sie wollen dasjenige, was unter diesem Namen bei den Menschen im Schwung ist, in Berührung mit der wissenschaftlichen Reflexion auf diesem Gebiete bringen, und sie hoffen dadurch einerseits die volkstümlichen sittlichen Anschauungen zu reinigen, zu klären und zu vertiefen und anderseits der Wissenschaft vom Sittlichen durch diese Berührung mit dem Leben neue Kräfte, neue Aufgaben und neue Gesichtspunkte zuzuführen. Denn das ist ja eine alte Erfahrung: wie das Leben auf allen Gebieten ohne beständige Berührung mit der Theorie, mit der wissenschaftlichen Erkenntnis, verflacht, so erstarrt die Wissenschaft in unfruchtbarer Scholastik, wenn sie sich ausschließlich Selbstzweck sein will und den alten Satz vergißt, daß schließlich doch Wissenschaft und Schule um des Lebens willen da ist und nicht das Leben um der Wissenschaft willen.

Es ist aber nicht bloß theoretische Belehrung, dessen die Zeit bedarf: es handelt sich auch um eine Auffrischung des Wollens, um ernste Selbstbesinnung. Eine große, täglich wachsende Sorge liegt heute auf unseren Schultern. Nicht die Fragen nach der Verteilung und Gliederung der politischen Gewalten im Staatswesen, nicht die Fragen nach dem Territorialbesitz der einzelnen Staaten — ja nicht einmal die Frage, ob Krieg oder Frieden, so drohend sie auch immerfort über unseren Häuptern hängt — nicht das ist es, was uns heute vorzugsweise ängstigt, sondern jene ganze Gruppe von Problemen, welche wir unter dem Namen der „sozialen Frage“ zusammenfassen. Diese Sphinx aber, unter deren Krallen die Gegenwart ächzt und stöhnt, wird nur dann ihre Rätsel lösen und sich nahbar zeigen, wenn wir uns daran gewöhnen, sie nicht bloß als ein wirtschaftliches oder politisches, sondern als ein *ethisches* Problem zu erfassen. Es ist das allerdings ein Gesichtspunkt, der den meisten heute ganz fern liegt, der aber in der Wissenschaft mehr und mehr zur Geltung kommt. Diese heute noch vereinzelte Auffassung zur allgemeinen,

zur herrschenden zu machen: das ist eines der wichtigsten Ziele, welche sich die „Ethischen Gesellschaften“ gesteckt haben. Und um die Bedeutung dieses Strebens zu würdigen, braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, wie denn in der Regel diese Frage aufgefaßt zu werden pflegt — hüben und drüben, auf Seite der Besitzenden und auf Seite der Besitzlosen.



Hier jammert der Besitzende über die Unbändigkeit und Zügellosigkeit der arbeitenden Klassen, über ihr völlig unbegreifliches Verlangen, den Lohn zu steigern, die Arbeitszeit zu verkürzen, über die Zunahme der Roheit und Unsittlichkeit, über die allzu frühen und allzu kinderreichen Ehen, über die Steigerung der Verbrechen gegen die Sicherheit des Lebens und Eigentums. Ist dieser ja sehr nützliche und weitverbreitete Polizeistandpunkt denn wirklich der einzige, den man diesen Dingen gegenüber gewinnen kann? Steht uns denn der Arbeiter — ich will hier das Wort im allerweitesten Sinne gebrauchen — nur als Angehöriger einer anderen, einer unteren Klasse und nicht auch als Mensch gegenüber? Ist denn der Wunsch so unnatürlich, nicht bloß arbeitender, schlafender und essender — manchmal auch hungernder — Automat zu sein, sondern eine persönliche Entwicklung zu haben, sich als geistige Person zu fühlen, manchmal einen Strahl aus sonnigeren Regionen des Lebens auf sich fallen zu sehen? Wird es unverständlich dieses Verlangen, von dem wir alle recht gut wissen, daß es die geheime und unausgesprochene Triebfeder unseres ganzen Lebens ist, wenn es uns in einem Wesen entgegentritt, welches einer anderen Klasse angehört? Sollte bei ihm Unrecht sein, was wir als Quelle unserer Kraft schätzen, die uns höher und höher hebt? Und all die Verkommenheit und Brutalität, deren wir gewahr werden — ist denn das alles nur etwas Unschönes, unter Umständen sogar Gefährliches für uns? Liegt der Gedanke so völlig fern, daß die Unsittlichkeit, vor der wir zurückschaudern, eine Schuld, eine Entartung nicht nur bei jenen Unglücklichen bedeutet, welche wir vor unseren Augen erniedrigt sehen, sondern auch bei jenen, welche die Hände zusammenschlagen und ausrufen: „Herr Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie jene.“ Oder gibt es heute immer noch Menschen, welche sich mit dem billigen Gedanken trösten, daß all das Elend, welches den Untergrund unserer Kultur bildet,

ein selbstverschuldetes und somit verdientes, daß all das verzweiflungsvolle Ringen um die Existenz, wie wir es um uns gewahren, nur der Ausdruck dafür sei, daß es diese Leute eben nicht besser haben wollten? Wer mag heute noch im Ernste glauben, daß nur diejenigen in unserer modernen Gesellschaft hungern, die nicht arbeiten wollen? Das ist ja ebensowenig wahr, wie daß diejenigen, welche wirklich Arbeit haben, dadurch auch in der Tat vor dem Hunger geschützt sind. Wer wird heute noch im Ernste glauben, daß die Unglücklichen, die wir dem Alkohol, der Prostitution verfallen sehen, die ein Leben lang zwischen Zuchthaus und Verbrechen hin- und hergeworfen werden — daß diese alle aus freier diabolischer Begeisterung sich dem Laster, dem Elend, der Erniedrigung in die Arme werfen! „Jeder ist der Täter seiner Taten“ — hält man solchen Betrachtungen oft entgegen. Gewiß. Aber ist denn jeder auch der Schöpfer seiner Eltern, seiner körperlichen und geistigen Dispositionen, der Umgebung, durch welche sein Charakter die entscheidenden Eindrücke empfängt? Ist ihm das alles nicht wie eine unabänderliche Notwendigkeit beschieden? Wir haben ein anderes Wort aus dem klassischen Altertum, von Sokrates, dem attischen Weisen, das sich in seiner milden Weitherzigkeit neben die schönsten Bibelworte stellen darf: „Niemand ist freiwillig böse.“ Und wenn wir dennoch so vieles um uns sehen, was uns das Bild der Menschheit in trostloser Verzerrung zeigt: dürfen wir dies ausschließlich den Unglücklichen aufbürden, welche wir in diesem Zustande erblicken? Erheben sie nicht in vielen Fällen eine sehr ernste Anklage gegen Menschen und Einrichtungen; gegen Menschen, welche im Lichte wandeln, unbekümmert um die Abgründe, über die sie hinschreiten; und gegen Einrichtungen, welche ihre innere Verkehrtheit pomphaft mit dem geheiligten Namen des Rechtes schmücken?



Kaum minder einseitig ist freilich die Auffassung dieser Dinge bei den Besitzlosen. Die vielfache Ignorierung ihrer gerechten Ansprüche und die tiefen Mängel der bestehenden Rechts- und Wirtschaftsordnung haben es dahin gebracht, daß uns heute bei den arbeitenden Klassen ein tiefer, bitterer Groll gegen diese unsere Kultur, auf welche wir so stolz sind, entgegentritt. Man gebe sich in dieser Beziehung keinen Täuschungen hin! Diese

Klassen, welche in früheren Jahrhunderten dumpf dahinlebten und nur dann und wann mit der blinden Wut des Tieres gegen ihre Peiniger anstürmten, sind heute zum Bewußtsein ihrer Lage, ihrer Wünsche und ihrer Rechte gekommen. Auch für sie vervielfältigt die Druckerpresse den Gedanken der einsamen Stunde, das gesprochene Wort, hundertfach und tausendfach. Diese Klassen haben sich in den letzten Jahrzehnten eine Literatur geschaffen, welche darum nicht weniger merkwürdig ist, weil der größte Teil der Gebildeten sie grundsätzlich ignoriert. Und was diese Literatur verkündigt, was uns mit großen roten Lettern entgegenleuchtet, wenn wir einmal zufällig eine Arbeiterzeitung entfalten, was uns mit drohender Miene entgegentritt, wenn wir uns so weit vergessen haben, um einer sozialistischen Versammlung beizuwohnen: das ist immer der Haß gegen die bestehende Ordnung und ihre wirtschaftliche Unordnung, der Haß gegen ein Recht, welches als drückendes Unrecht empfunden wird, der Wunsch, die bestehenden Kulturformen nicht zu entwickeln, sondern völlig zu beseitigen und die jetzt führenden Klassen zur Nullität herabzudrücken.

Diese Stimmung ist die Mutter des Sozialismus, jenes gesellschaftlichen Ideals geworden, welches heute wie ein verführerisches Traumbild auf die Massen wirkt und auch viele Gebildete, denkende Köpfe, welche sich einmal die Mühe genommen haben, herzhaft in die Tiefen des Elends hinabzusteigen, gefangen genommen hat. Ein Ideal, welches den naturgesetzlich und ethisch geforderten Begriff der sozialen Solidarität aller Teile eines sozialen Körpers durch den Gedanken einer mechanischen Abhängigkeit des Individuums vom Ganzen ersetzt und des Glaubens ist, wenn es nur gelänge, eine vollkommene Ordnung zu schaffen, in welcher jedem Einzelnen die Stelle, wo er zu wirken hat, und sein Anteil an den gemeinsamen Leistungen und Erträgnissen genau vorgeschrieben ist, dann würde man der freien Hingabe des Einzelnen an die Zwecke der Gesamtheit, dann würde man der ethischen Mächte völlig entraten können. Ein sehr begreiflicher und doch verhängnisvoller Irrtum! Als ob das Verständnis der sozialen Lebensaufgabe und Tüchtigkeit des Charakters etwas wäre, was von außen her, durch einen Wohlfahrtsausschuß, an die Menschen herangebracht werden

könnte! Als ob gerade das sozialistisch organisierte Staatswesen nicht notwendigerweise vor eine bedeutungsvolle Wahl gestellt wäre! Wollte es auf die Mitwirkung ethischer Kräfte verzichten, so bedürfte es eines furchtbaren mechanischen Druckes, welcher mit der Selbständigkeit des Einzelnen auch seine freie Initiative, seine schöpferische Kraft, die Beweglichkeit seines Wesens, hinwegräumen und in seinem Gefolge eine Erstarrung und Lähmung der Kulturarbeit haben müßte. Will aber der sozialistische Staat nicht Zwangsstaat sein, so kann er eines veredelten, ethisch durchgebildeten Menschentums nicht entbehren. Denn er muß darauf rechnen, daß der ethische Begriff der Solidarität und des allgemeinen Wohles, daß die selbstlose Freude am sachlichen Erfolg allein die Kräfte entwickeln, welche unter der heutigen Wirtschafts- und Rechtsordnung aus ihrem Zusammenwirken mit dem persönlichen Interesse jedes Einzelnen sich entwickeln, daß jener echte Gemeinsinn, welcher heute nur bei wenigen ausgezeichneten Menschen heimisch zu sein pflegt, eine allgemeine Eigenschaft der sozial erneuerten Welt sein würde.

Soziale Reform also, solidarische Wirtschaftsordnung: das alles hat — und zwar um so mehr, in je größerem, freierem Stil es gedacht und ausgeführt wird — ethische Kultur der Individuen zur Voraussetzung und ist ohne dieselbe unmöglich. Aber wie weit sind wir in unserem öffentlichen Leben von diesem Standpunkte entfernt! Man gibt sich nicht einmal mehr die Mühe, den Klassenegoismus moralisch zu drapieren und von der öffentlichen Wohlfahrt zu reden, während man selbstverständlich nur die eigene im Sinne hat. Man proklamiert das rücksichtslose Geltendmachen der Interessengegensätze als ein Axiom politischer Weisheit, und wenn die besitzenden Klassen, wenn Agrarier und Industrielle, wenn Großgrundbesitz und Handel, wenn Antisemitentum und Bauerntum, wenn die Parteien, welche sich heute gern mit Stolz „die staatserhaltenden“ nennen, in ihren eigenen Interessenkämpfen mit diesem Beispiel vorangehen, so kann man sich nicht wundern, daß das gesamte Proletariat ihrem Beispiel gefolgt ist, unbekümmert um allgemeinere soziale Aufgaben sich allen übrigen Bestandteilen der Gesellschaft gegenüberstellt und sich die künftige Gesellschaftsordnung einfach nach dem Muster einer Fabrikordnung zurechtlegt. Man gibt sich aber auch kaum mehr die

Mühe, einander zu verstehen. Für die arbeitende Klasse ist mit dem System, welches sie belastet, auch der Einzelne gerichtet: er ist der Bourgeois, der Ausbeuter, der sich vom Schweiße des Volkes, vom erpreßten Mehrwert, mästet; für sie gibt es in den oberen Ständen nichts als Scheinarbeit, hinter der sich eigentlich faule Nichtstuerei, behaglicher Rentengenuß und ein sorgloses Dasein verbirgt; sie gebärdet sich, als gebe es in der Welt überhaupt nur jene Jeunesse Dorée, welcher kein Geldsack groß genug ist, um ihn nicht zu leeren, kein Weib rein genug, um es nicht zu verführen, und keine Torheit albern genug, um ihr nicht mit geschäftiger Wichtigtuerei nachzuhängen. Die besitzenden Klassen ihrerseits erblicken in den Emanzipationsbestrebungen der Arbeitenden und Dienenden nur die Auflehnung gegen eine alte Ordnung, welche um ihres Alters willen allzu leicht mit der Naturordnung verwechselt wird; sie nennen Genußsucht und Trägheit, was sie bei dem Angehörigen der eigenen Klasse mit viel schöneren und wohlklingenderen Namen zu bezeichnen pflegen; sie haben kein Auge dafür, daß in den Bestrebungen dieser Klasse vielfach ein ernstes Streben, ein opferfreudiger Idealismus zutage tritt, der die Wohlhabenden tief beschämen müßte, wenn sie geruhten, von diesen Dingen Kenntnis zu nehmen.

Angesichts dieser Zustände, deren Schilderung sicherlich nicht übertrieben ist, muß die Frage seltsam erscheinen, welche so oft gestellt wird: Was wollen die „Ethischen Gesellschaften“ eigentlich? Das kann man in wenigen Worten sagen; aber sie sagen alles: Sie wollen einer ethischen Denk- und Fühlweise freie Bahn schaffen; sie wollen zunächst das eigene Leben und die Kreise, auf welche sie zu wirken vermögen, mit ethischem Geist durchdringen; sie streben dahin, den Gedanken der Solidarität aller Volksgenossen wahrhaft lebendig und den Gesichtspunkt der allgemeinen Wohlfahrt in der Behandlung öffentlicher Angelegenheiten zum herrschenden zu machen. Ethische Kultur bedeutet demnach die Arbeit an einer beständigen Läuterung und Klärung der allgemeinen Denkweise. Es kann keine Reform der Institutionen geben, ohne eine Reform der Gesinnungen. Freilich nur der Schwärmer könnte meinen, mit Gesinnungen allein auskommen und die vielgestaltigen Verhältnisse unseres Lebens ordnen zu können. Nur die durchgreifende Autorität

des Rechtes vermag praktische Normen mit der durchgreifenden Geltung auszurüsten, deren sie bedürfen, um das Leben einer Gesamtheit in bestimmte Bahnen zu lenken. Aber auch die besten Institutionen sind ohne einen lebendigen Geist, welcher sie beseelt, nur wertloses Gerümpel.

Und nicht einmal als bloße Institutionen sind sie zu schaffen, ohne den redlichen Entschluß, wirklich etwas zu bessern. Hier liegt der eigentliche Beruf der „Gesellschaften für ethische Kultur". Man darf von ihnen nicht erwarten, daß sie die soziale Reform unmittelbar in Angriff nehmen, ja womöglich sich für ein bestimmtes Programm dieser Reform entscheiden. Damit würden sie selbst politische Partei und wären gehalten, nach den Mitteln politischer Macht zu streben, wie die übrigen Parteien; damit würden die „Ethischen Gesellschaften" ihren möglichen Wirkungskreis überhaupt durchbrechen. Denn die tatsächliche Umgestaltung gegebener rechtlicher Verhältnisse und sozialer Institutionen kann niemals bloß Sache der Ethik sein: hier kommt ja eine Reihe von technischen Überlegungen ins Spiel, welche anderen Gebieten entstammen. Sache der Ethik und ihrer Überzeugungen sind die großen Impulse, ist die Weitherzigkeit der Auffassung, ist die grundsätzliche Zurückdrängung des engherzigen Klassengeistes durch ein lebendiges Gefühl für das Ganze, durch den Gesichtspunkt der allgemeinen Wohlfahrt, durch den Begriff der sozialen Pflicht, durch ein lebendiges Nachfühlen dessen, was die verschiedenen Klassen einander schuldig sind.

Es ist selbstverständlich, daß diejenigen, welche sich zur Sache der ethischen Kultur bekennen und dieser Sache wahrhaft nützen wollen, solchen Überzeugungen zu allererst in ihrem persönlichen Leben Ausdruck geben müssen. Ethische Kultur kann kein bloßes Wissen sein; sie muß unser Wollen leiten, unseren Charakter durchdringen. Zu aller Propaganda des Wortes und der Lehre muß eine stetige Propaganda der Tat ein schallendes Amen sprechen. Jenes große und ernste Ideal, welches der erste Paragraph der Satzungen der D.G.E.K. als „ethische Kultur" definiert. „ein Zustand, in welchem Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Menschlichkeit und gegenseitige Achtung herrschen" — dies muß jeder in seinem engeren Kreise nach Kräften zu verwirklichen sich

bemühen. Sein Leben lebt jeder für sich selbst; das kann keine gesellschaftliche Organisation für ihn besorgen. Und in diesem Leben muß der Geist ethischer Kultur Gestalt gewinnen; in einem solchen Hause muß die Rücksicht auf das öffentliche Wohl stärker und lebendiger, die Behandlung der Angestellten und Dienenden humaner und rücksichtsvoller, das Gleichheitsgefühl reger sein als anderswo; in einem solchen Hause wird man mildere Urteile und weniger schroffe Parteistellung finden; in einem solchen Hause wird all die ungesunde Übersteigerung der Bedürfnisse, an der wir kranken, vermieden und der Überfluß nicht zur stetigen Erhöhung und Verfeinerung der eigenen Genüsse, sondern zur Förderung öffentlicher Zwecke verwendet werden; in einem solchen Hause wird man niemanden, der ihm einmal nahegestanden hat, der einmal in ihm gearbeitet hat und in dessen Verhältnisse man einen tieferen Einblick gewonnen hat, verkommen lassen, soweit es die eigenen Kräfte nur irgend gestatten, und jedes solche Haus wird das Seinige beitragen zur Überwindung der furchtbaren Gegensätze, an denen unser heutiges Leben krankt, wird einen Baustein bilden zu dem Friedenstempel der neuen Menschheit, den wir aufrichten wollen.

III

Vielleicht genügen diese Erwägungen, um die Frage zu beantworten, ob der Gedanke der ethischen Kultur, der Umwandlung der Ethik aus einer bloßen Kathederwissenschaft in volkstümliche Lehre und praktische Lebensmacht, Selbstverständliches oder Überflüssiges verlange. Noch aber bleibt eine andere Frage zu besprechen übrig, welche den „Gesellschaften für ethische Kultur" seit ihrem Bestande immer und überall entgegengehalten wird und die bei vielen Menschen für ihre ganze Stellung zu dieser Bewegung entscheidend ist. Es ist die Frage, mit welcher Gretchen Faust katechisiert: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub', du hältst nicht viel davon." Wenn man darauf, als Sprecher der ethischen Bewegung, mit Faust und dem Dichter zur Antwort geben würde: „Ich ehr' und achte sie," so würde damit in der Tat auch der Grundstimmung der ethischen Bewegung in bezug auf den

religiösen Glauben Ausdruck gegeben sein. Allein der Sinn jener Frage wäre damit doch nicht erschöpft. Sie greift tiefer und berührt in der Tat einen Lebensnerv der Bewegung. Ich will, um diesen Sinn zu treffen, die Frage etwas anders stellen. „Ist denn die ethische Bewegung eine Notwendigkeit? Sind es neue Gedanken, neue Motive, welche sie an die Menschen heranbringt? Ist nicht alles, was sie bieten kann, schon in der Religion enthalten, in der Kirche gewissermaßen verkörpert, von einer großartigen Organisation getragen? Wozu die Menschen in Bewegung bringen, neue Verbände mühsam schaffen, die alten Vereinigungen lockern und die ohnehin beunruhigten Gemüter noch mehr verwirren?“

Ich will in aller Kürze aussprechen, wie die „Ethischen Gesellschaften“ über diese Frage denken und weshalb sie an eine selbständige Berechtigung ihrer Sache neben den Kirchen glauben. Es ist allgemein bekannt, daß vor drei- bis vierhundert Jahren dem größten Teil der europäischen Menschheit der Gedanke teils absurd, teils verbrecherisch erschienen wäre, daß jemand außerhalb eines kirchlichen Bekenntnisses und ohne Religion ein sittlicher Mensch sein könne, ja nur zum Mitglied eines staatlichen Gemeinwesens tauge. Dieser Wahn, welcher die europäischen Völker durch Generationen hindurch mit blutigen Geißeln geschlagen hat, ist im Laufe der Zeit allmählig schwächer geworden, wenn man auch nicht sagen darf, daß er verschwunden ist — angesichts der erfolgreichen Versuche, welche wir in unserer Zeit wahrnehmen, ihn wiederzubeleben. Aus dem jedoch, was die Logik der Tatsachen eindringlich genug gepredigt hat, sind noch immer nicht die vollen Konsequenzen gezogen. Wenn heute wenigstens Einsichtsvollere unter den Katholiken und Protestanten sich schämen, sich gegenseitig die Möglichkeit sittlichen Lebens abzusprechen; wenn heute — außerhalb der antisemitischen Kreise natürlich — dasselbe von dem Verhältnisse und der gegenseitigen Beurteilung zwischen Christen und Juden gilt; wenn man endlich die Tatsache nicht mehr leugnen kann, daß auch unter denen, welche alle Glaubensvorstellungen der Religion gänzlich abgetan haben, nicht nur anständige Menschen, sondern wahrhaft edle Charaktere vorkommen: was folgt daraus? Offenbar dieses: daß alle diese Richtungen und Bekenntnisse, soweit

auch ihre Vorstellungen auseinandergehen mögen, doch einen gemeinsamen Boden haben, in dem sie wurzeln; einen Grundstock von Gefühlen und Überzeugungen, mit dem sich ihre Angehörigen als Menschen zusammenfinden und der ihnen nicht nur das Zusammenleben, sondern auch die gemeinsame Betätigung an Zwecken der Gemeinschaft gestattet. Dies sind die sittlichen Überzeugungen, die Eigenschaften des Charakters. Was in diesen „gut“, d. h. sozial wertvoll ist, das behält seinen Wert — ganz unabhängig von den religiösen Vorstellungskreisen, die sich bei dem Einzelnen mit seinen praktischen Überzeugungen verknüpfen.

Die ethische Bewegung will nun nichts Anderes als diese Tatsache, welche in der wissenschaftlichen Ethik seit zwei Jahrhunderten anerkannt ist und praktisch fortwährend dadurch anerkannt wird, daß Menschen der verschiedensten religiösen und spekulativen Meinungen miteinander und nebeneinander leben und wirken — sie will diese Tatsache auch in der allgemeinen Überzeugung zur Geltung bringen und dahin wirken, daß diese allgemein menschliche Sittlichkeit immer klarer herausgebildet werde und immer mehr ins allgemeine Bewußtsein übergehe. Und in diesem Sinne heißt es in § 1 der Satzungen der D.G.E.K.: Ihre Aufgabe ist „Pflege der ethischen Kultur, als des Gemeinsamen und Verbindenden, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen und politischen Anschauungen“. Hiermit ist aber auch zugleich das Neue, ja Schöpferische der Gesellschaft bezeichnet. Soziale Verbände, welche unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen Anschauungen die Entwicklung ethischer Kultur gepflegt hätten, hat es bis jetzt noch nirgends gegeben. Die Pflege ethischer Kultur bei den Kirchengemeinschaften sieht wohl ab von den Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse und der politischen Parteistellung; aber sie kann nicht absehen von den religiösen Ideen, und wer sich in diese Schule begibt, der muß vieles in den Kauf nehmen, was mit dem sittlichen Leben und seinen Aufgaben nur in sehr fernem Zusammenhange steht. Die Pflege einer rein menschlichen Sittlichkeit war dem Einzelnen möglich, der eine gewisse Höhe der geistigen Bildung erreicht hatte, und engeren Kreisen Gesinnungsverwandter, welche sich aneinanderschlossen; aber sie grundsätzlich

beiden Geschlechtern, Männern und Frauen, und allen Klassen der Gesellschaft, vom Höchstgebildeten bis zum Lohnarbeiter und zum Dienstmädchen, zugänglich zu machen — das ist bisher noch niemals versucht worden.

Und gerade darin, in diesem Hinwegführen des ethischen Ideals über alle gesellschaftlichen Schranken erblickt die Bewegung eine wesentliche Aufgabe und eine bedeutsame Rechtfertigung ihrer Existenz. Sie glaubt auch damit auf dem Boden der Tatsachen zu stehen. Es geht heute eine gewisse Bewegung der religiösen und kirchlichen Restauration durch die Welt. Man spricht viel davon, daß dem Volke die Religion erhalten werden solle. Man ist geschäftig, den alten Glauben wiederzubeleben, den Widerspruch der Wissenschaft gegen ihn teils zum Schweigen, teils in Vergessenheit zu bringen; man baut Kirchen über Kirchen; man hofft die soziale Frage mit der Religion lösen und den knurrenden Magen des Proletariats mit der Aussicht aufs Jenseits beruhigen zu können. Die Anhänger der ethischen Bewegung bezweifeln, daß man auf diesem Wege ans Ziel kommen werde. Sie sind der Meinung, daß man die Religion einem großen Teil des Volkes aus dem Grunde nicht mehr erhalten könne, weil es dieselbe überhaupt nicht mehr hat; daß am allerwenigsten in den Reihen der Denkenden der Widerspruch zwischen den altertümlichen Gebilden der Dogmatik und der Weltansicht, welche aus den tausend Kanälen des modernen Wissens auf uns einströmt, jemals auf die Dauer beseitigt werden könne. Sie wollen sicherlich nicht behaupten, daß alle Gläubigkeit, die man in der heutigen Welt findet, nur eine äußerliche, künstlich gemachte sei oder politischen Berechnungen ihren Ursprung verdanke; aber sie sind überzeugt, daß es unmöglich sei, der Religion im heutigen Leben die führende und leitende Stellung zu wahren oder wiederzugeben, welche sie in früheren Jahrhunderten hatte. Man kann im Dienste sozialpolitischer Interessen eine äußere kirchliche Gläubigkeit aufrechthalten; man kann den Schein wahren, als drückten Symbole, die vor zweitausend Jahren geschaffen wurden, noch immer den tiefsten Sinn unseres Lebens aus; man wird aber Gefahr laufen, daß über dieser äußeren Anpassung unersetzliche innere Triebkräfte verloren gehen, denn man kann nicht bewirken, daß dasjenige eine einigende

Kraft bewähre und als gemeinsames geistiges Band alle Menschen umschlinge, was eben tatsächlich, kraft einer mehrhundertjährigen Entwicklung, welche keine kirchliche Autorität und keine fürstlichen Wünsche ungeschehen machen können, für Tausende und Tausende leerer Schall geworden ist.

Und darum wollen die „Ethischen Gesellschaften“ Anfänge eines neuen Aufbaues schaffen, der alle umfaßt: nicht auf Grundlage von spekulativen Meinungen oder Glaubensbekenntnissen, sondern des gemeinsamen Menschentums und seiner Aufgaben, der äußeren und inneren Kultur. Sie nennen den keinen Toren, welcher über unser gegenwärtiges Dasein hinaus nach Klängen aus einer höheren Welt lauscht und von Kräften und Seligkeiten träumt, welche auf dieser Erde in keiner Kultur zu finden sein können; aber sie fordern auch von ihm, daß er nicht geringschätzig herabblicke auf den, der, solche Glaubenshoffnungen verschmähend und das Auge nur auf die großen irdischen Ziele des Geschlechtes, auf Wohlfahrt und Fortschritt, gerichtet, mit ihm Schulter an Schulter im Menschheitsdienste tätig ist. Und sie wollen eines mit dem größten Nachdruck verkünden, was Stanton Coit mit goldenen Worten ausgesprochen hat: daß Gott und alle Propheten und Heiligen nur wirken können durch Gutes, was dem Menschen vom Menschen kommt; daß der tiefste und sozial wertvollste Sinn des Namens „Gott“ gleichbedeutend sein muß mit dem Höchsten und Besten im Menschen. Sie wollen im Menschen vor allem das Gefühl der Verantwortlichkeit für das eigene Tun aufs stärkste lebendig machen. Gewiß: unser Tun ist Stückwerk, und unvollkommen wird es immer bleiben. Und es mag für empfindsame Gemüter ein Trost sein zu denken, daß einer, der mächtiger ist als wir, die Ausgestoßenen, die Verlassenen der Gesellschaft, die Rohen, pflegt und wartet — es mag ein Trost sein, in die endlose Not dieses irdischen Lebens und sein vielgestaltiges Ringen um das nackte Dasein das milde Wort des Evangeliums hineinklingen zu lassen: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet. Sehet die Vögel unter dem Himmel! Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch.“ Aber die „Ethischen Gesellschaften“ wollen die Kehrseite zu diesem Verhalten zeigen,

welche von den Kirchen zu sehr vergessen wird: das soziale Ideal. Dies verlangt, daß wir selbst für uns und die anderen tätig sind. Wenn wir dächten, daß Gott in seiner Barmherzigkeit und Güte es ganz ebensowohl tun werde — wozu sollen wir uns dann alle diese Ungelegenheiten bereiten? Was immer man von Gott denken mag: es gilt, so zu handeln, als ob er nur durch menschliche Vermittlung handelte. Wenn niemand den Armen sich freundlich erweist, dann erweist auch Gott sich ihnen nicht freundlich — denn sein Wort, wie mächtig wir es uns denken mögen, es kommt an den Menschen nur durch den Menschen, der es verkündet und nach ihm handelt. Wenn die Menschen den Schrei des unterdrückten Rechtes, die stumme Klage des Elends nicht vernehmen, dann hört es auch Gott nicht; denn in all seiner Allmacht hat er nie einen Hungrigen gespeist durch Manna, das vom Himmel gefallen wäre, sondern stets nur durch einen Menschen, der sein Brot mit dem Bruder brach. Und wenn nicht in uns selber die Sehnsucht nach einem Höheren lebendig wird und wir unsere Vervollkommnung selbst in die Hand nehmen, so kann kein Vertrauen auf übernatürliche Hilfe uns etwas nützen.

Und so stellen sich die „Ethischen Gesellschaften“ konsequent auf den Boden, welchen schon vor hundert Jahren Kant abgesteckt hat. „Ein moralisches Volk zu stiften, ist ein Werk, dessen Ausführung im höchsten Verstande nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst (d. h. von der inneren Vernunft und Gesetzmäßigkeit der Natur) erwartet werden kann. Deswegen ist es aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts untätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob jeder nur seinen Privatangelegenheiten nachgehen, die moralische Vollendung des menschlichen Geschlechtes aber einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles nur auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seinem wohlgemeinten Bemühen Vollendung werde angedeihen lassen.“

59

Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland

Vortrag, gehalten in der Abteilung Frankfurt a. M. der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" (Februar 1893).

Hochgeehrte Versammlung!

Von dem Vorstande der Abteilung Frankfurt der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" ist die ehrenvolle Einladung an mich ergangen, die Reihe der öffentlichen Versammlungen dieser Abteilung mit einem Vortrage zu eröffnen. Es soll der Versuch gemacht werden, die Wünsche und Hoffnungen, die Gedanken und Überzeugungen, welche zu der Gründung der D.G.E.K. geführt haben und bisher vorzugsweise in den Versammlungen der Abteilung Berlin Ausdruck gefunden haben, auch auf dem geistig regen und empfänglichen Boden der alten Reichshauptstadt der Wohltat des lebendigen Wortes teilhaftig zu machen und dasjenige, was bisher nur in einem engen Kreise von Mund zu Mund ging, hinauszutragen ins öffentliche Leben.

Eine gute Vorbedeutung will es mir scheinen, daß dieser erste Ruf, welchen die Abteilung Frankfurt ergehen ließ, ein so vielstimmiges Echo gefunden hat, und herzlichst heiße ich im Namen der D.G.E.K. die Erschienenen willkommen. Als ein Fremder trete ich vor Sie hin; aber mit der Überzeugung, daß nur meine Person, nicht die Sache Ihnen fremd ist, und mit dem innigen Wunsche, daß diese Sache, in deren Dienst wir uns gestellt haben, sich jeglichem in dieser Versammlung bei näherer Vertrautheit mit ihr als etwas sehr Bekanntes, als der Inbegriff seiner stillen Ideale oder das Geheimnis seines eigenen Herzens enthüllen möge.

„Was ist das für eine Sache?" werden Sie mich fragen, und ich stehe zu keinem anderen Zwecke hier, als um auf diese Frage eine volle, rückhaltslose, aus der Tiefe meiner persönlichen Überzeugungen und unserer bisherigen Erfahrungen geschöpfte Antwort zu geben.

Zunächst ein Wort über ein scheinbar Äußerliches und doch Bedeutungsvolles: den N a m e n, welchen wir für unsere Ge-

sellschaft und unsere Bestrebungen gewählt haben. „Name ist Schall und Rauch“, wie der Dichter sagt; Gefühl, Gefühl ist alles. Gewiß; die lebendige Triebkraft, welche eine Sache haben muß, um zu wirken, die kann ihr nicht aus dem Namen kommen. Aber um die Sache zu verstehen, kann ein Name ebenso nützlich wie hinderlich sein, je nach den Vorstellungen, die er in uns wachzurufen geeignet ist. Und hier haben wir nun einen fremden Namen für eine Sache, von der wir wünschen und wollen, daß sie nicht wie ein exotisches Gewächs, nicht wie eine Treibhauspflanze, unter uns stehe, sondern daß sie auf deutschem Boden Wurzel schlage und in unseren Anschauungen und Gefühlen so heimisch werde, wie die Bäume unserer Wälder heimisch sind in unserer Kunst und Poesie. Ich könnte mich nun einfach berufen auf unsere amerikanischen und englischen Vorbilder und darauf hinweisen, daß wir eben mit der Sache auch den Namen von dort mit herübergenommen haben und mit dem gemeinsamen Namen lediglich der gemeinsamen Sache Ausdruck geben. Allein dies würde unserem eigentlichen Gedanken doch nur unvollkommen entsprechen. Mit gutem Bedacht ist statt des deutschen Wortes „sittlich“ oder „Sittlichkeit“ das griechische „ethisch“ oder „Ethik“ gewählt worden. Die Worte „sittlich“ und „moralisch“ sind etwas abgegriffene Münzen im deutschen Sprachgebrauche; dem „Moralischen“ klebt ein gewisser pedantischer Zug an, und „Sittlich“ hat in neuerer Zeit eine Nebenbedeutung bekommen — ich erinnere nur an die deutschen Sittlichkeitsvereine —, welche nur zum kleinsten Teil mit dem sich deckt, was wir als Inhalt unserer Bestrebungen bezeichnen. „Ethik“ aber ist der Name jener wissenschaftlichen Disziplin, welche die Regeln vernunftgemäßer Lebensgestaltung für den Einzelnen wie für die Gesamtheit aus denkender Betrachtung der Menschen und der Gesellschaft abzuleiten sucht.

In unserem Namen liegt eine bewußte Anknüpfung unserer Bestrebungen an diese Wissenschaft, die wir praktisch nutzbar und weiten Kreisen zugänglich machen wollen. Und nicht als bloßen geistigen Sport, sondern im Dienste der Kultur, der bewußten Förderung und Höherbildung des Geschlechtes, weil wir eine Kultur, welche nur Ausnutzung und Bezwingung der Naturkräfte und nicht zugleich Bändigung der Triebe des Menschen

und Veredlung seines Willens wäre, nicht zu denken oder wenigstens nicht als segensreich anzuerkennen vermögen. Unter allen Zweigen der Kultur steht uns die ethische Kultur voran, und wir haben gelernt, daß sie keineswegs einfache Folge der materiellen Kultur ist, sondern einer eigenen, sorgfältigen Pflege bedarf.

Aber hier erheben sich nun alsbald noch weit ernstere Fragen; Fragen, deren Beantwortung in ganz anderer Weise als die bloße Namengebung den eigentlichen Lebensnerv unseres Unternehmens berührt. Es sind die Stimmen der Gegner und die zahlreichen Gründe der stillen Abneigung und des lauten Widerstandes gegen die D.G.E.K., welche ich hier meine. Und wie das alte Sprichwort sagt: Nächst einem guten Freunde ist das beste Geschenk der Götter ein ehrlicher Gegner — so gibt es keinen besseren Weg, um die Berechtigung, ja die Notwendigkeit unseres Unternehmens im hellsten Licht erscheinen zu lassen, als diese Bedenken der ernstesten Prüfung zu unterziehen. Gleichwie das Licht erst da sichtbar wird und leuchtet, wo es sich an körperlichen Dingen stößt und von ihnen aufgefangen oder zurückgeworfen wird, so wird Wesen und Ziel der ethischen Bewegung am besten verständlich durch die Betrachtung der Gegensätze, welche ihr im Leben und Denken der Gegenwart gegenüberstehen.

Den radikalsten unter unseren Gegnern halte ich nicht für den gefährlichsten. Es ist das jene unter dem Namen des Manchestertums oder des „Laissez faire“ bekannte Anschauung: ursprünglich nur eine von den Nationalökonomen zum Zwecke einer vereinfachten Erklärung wirtschaftlicher Vorgänge angenommene Hypothese; später ein politisches Prinzip, mit welchem man gegen eine veraltete Gesetzgebung und ihre den neuen wirtschaftlichen Entwicklungen widersprechenden Bestimmungen Sturm lief; zuletzt eine Art Weltanschauung, welche den Egoismus als die treibende Kraft zu allem Guten, das Recht des Stärkeren als das wahre Geheimnis alles Fortschrittes und die Amtsentsetzung der Ethik als die Frucht des tiefsten Verständnisses der in der Geschichte waltenden Mächte verkündet hat. Aus dem Munde eines französischen Volkswirtschaftslehrers, bei Bastiat in seinen „Harmonies économiques“, erklang zuerst jener begeisterte Hymnus auf die Vorsehung, welche sich im Mechanismus des wirtschaftlichen Lebens noch staunenswerter offenbare als in den

vielbewunderten Bewegungen der Himmelskörper. Und warum so staunenswert? Weil die Natur auch hier mit den einfachsten Mitteln das Größte schaffe und die soziale Ordnung so gestaltet habe, daß die menschlichen Handlungen, wenn sie auch bei jedem Einzelnen rein durch das eigene Interesse beherrscht sind, doch in ihrem Zusammenwirken zu dem führen, was die Sittenlehrer aller Zeiten von Tugend, Selbstüberwindung, Menschlichkeit erwarten, nämlich zur allgemeinen Glückseligkeit.

Dann kam noch Darwin und zeigte, daß die nämlichen Kräfte, welche nach Anschauung jener Ökonomisten die wirtschaftliche Entwicklung der Völker beherrschen, allgemeine Gesetze der organischen Natur seien, die Entwicklung derselben aus den niedersten Formen erklären und den Fortschritt in der Natur verständlich machen. Und es kamen die Anhänger Darwins und machten aus seiner biologischen Theorie ein Dogma für die Praxis. Man schloß: weil es möglich ist, gewisse Erscheinungen des organischen wie des wirtschaftlichen Lebens aus dem egoistischen Triebe jedes Wesens nach Selbstbehauptung zu verstehen, darum hat der Egoismus auch als alleinige Norm zu gelten. Und so verkündete man: Um seinen redlichen Anteil an dem allgemeinen Werke der Gesellschaft zu erfüllen, hat der Mensch nichts weiter nötig, als mit möglichster Entschiedenheit seinen Vorteil zu suchen: aus dem gleichzeitig wirkenden Egoismus aller anderen wird dann die erforderliche Einschränkung schon von selbst sich ergeben.

Die ganze Generation, welcher ich angehöre, ist unter der Predigt dieses Evangeliums vom alleinseligmachenden Egoismus und vom Rechte des Stärkeren aufgewachsen. Blicken wir heute zurück, so können wir nur sagen, die ganze Anschauung hat sich als ein wissenschaftlicher Aberglaube erwiesen. Aus dem Egoismus und seinen wechselseitigen Ausgleichungen innerhalb der Gesellschaft allein erwächst weder Wohlfahrt noch Fortschritt, sondern nur eine in raschem Verhältnisse ansteigende Ungleichheit zwischen den verschiedenen Klassen, eine rücksichtslose Ausbeutung der wirtschaftlich Schwächeren, rasch vorschreitende Konzentrierung des Nationalreichtums in einer immer kleineren Anzahl von Händen; riesiges Anschwellen proletarischer Massen, welche auf die tiefste Stufe der Lebenshaltung herabgedrückt

sind und am Marke des Volkes zehren, während sie gleichzeitig in steigendem Maße die öffentliche Sicherheit bedrohen. Das unvermeidliche Ergebnis solcher Zustände aber ist eine gleichmäßige Verschlechterung des persönlichen Charakters, oben wie unten: dort Verkommenheit in Genußsucht, Ausschweifung, Geldgier, Gleichgültigkeit gegen andere, schwelgerisches Nichtstun; hier Verkommenheit in zerreibender Arbeit, Stumpfsinn, Brutalität und Alkoholismus.

Solche Erscheinungen, hier mehr hervortretend, dort versteckter, hier schon in großem Maßstabe ausgebildet, dort erst in Andeutungen zum Vorschein kommend, weist das Leben aller großen Kulturstaaten auf. In das so viele lichte Stellen bietende Gemälde des riesigen wirtschaftlichen Aufschwunges in unserem Jahrhundert und der allgemeinen Entfesselung zahlloser bis dahin gebundener Kräfte ragen sie hinein als dunkle, unheildrohende Schatten. Allmählich haben sie fast überall die Ahnung geweckt, daß man im Begriffe gewesen war, mit den sittlichen Ideen einen überaus nützlichen Hausgenossen vor die Türe zu weisen, ja den Geist der Menschheit selbst aus unseren großen Staatskolossen zu verbannen. Für mich selbst — wenn Sie mir diese persönliche Reminiszenz gestatten wollen — bedeutete das wachsende Verständnis dieser Zustände und ihres tieferen Zusammenhanges mit allgemeinen geistigen Strömungen gegen Ende der siebziger Jahre fast eine Entdeckung. Sie ist es gewesen, welche mich mit dem Gefühl von der Notwendigkeit einer Neubegründung der Ethik auf breitester Grundlage und im Einklange mit dem Geiste moderner Wissenschaft durchdrungen und bei meinen Arbeiten auf diesem Gebiete geleitet hat.

Aber es ist eine Entdeckung, die glücklicherweise nicht von mir allein gemacht worden ist. Wir verdanken ihr eine Neubelebung der in Deutschland fast abgestorbenen Ethik als philosophischer Wissenschaft und eine ganze Reihe vortrefflicher Arbeiten aus dem letzten Jahrzehnt. Ich nenne nur die Namen Fr. A. Lange, Laas, Jhering, Schmoller, Gižycki, Paulsen; auch Höffding dürfen wir in seiner deutschen Bearbeitung zu den unsrigen rechnen. Durch sie ist die Ethik nicht nur als Kathederwissenschaft gründlich reformiert, sondern auch mit dem Leben wieder in engere Fühlung gebracht worden.

Nicht minder bedeutsam war es freilich, daß diese Entdeckung nicht nur auf den Kathedern und in wissenschaftlichen Lehrbüchern, sondern auch im deutschen Reichskanzleramt vollzogen wurde. Und ich glaube, es wird dereinst zu den größten Verdiensten gerechnet werden, welche sich Bismarck nach der Gründung des Reiches um den inneren Ausbau erworben hat, daß er die beginnende und notwendig werdende Umgestaltung der Ideen erkannte und den Umschwung von der bis dahin herrschenden manchesterlichen Auffassung zu einer sozialethischen vor aller Welt gewissermaßen offiziell vollzog. Man kann gegen die Einzelheiten der deutschen Sozialgesetzgebung viel auf dem Herzen haben; man kann insbesondere ihren durchaus bureaukratischen Zug beklagen: aber der Grundgedanke, welcher mit der Botschaft des alten Kaisers ins deutsche Volk hinausklang, war eine bedeutungsvolle geistige Tat. Und es stünde vielleicht manches besser im Deutschen Reiche, wenn der Liberalismus, statt sich mit doktrinärem Eigensinn an die alten Grundsätze zu klammern und sich von der neuen Politik jede Konzession mühsam abringen zu lassen, gleich damals rückhaltslos in die Bahn der Sozialreform eingeschwenkt wäre.

Gleichwohl ist ein gewaltiger Umschwung der öffentlichen Meinung und der allgemeinen Denkweise auch beim Liberalismus selbst unverkennbar. Vorüber ist die Zeit, wo sich ein Redner, welcher in der Debatte ethische Gesichtspunkte geltend machte, im offenen Parlament zurufen lassen mußte: „Die Moral steht nicht auf der Tagesordnung!“ Wir dürfen und wollen heute mit dem größten Nachdruck sagen: Es ist gar keine Verhandlung über Fragen des Gemeinwohls denkbar, bei welcher die öffentliche Moral, die soziale Ethik nicht ausgesprochen oder unausgesprochen den selbstverständlichen Hintergrund bildet. Heute hört man nicht bloß vom Recht des Stärkeren und vom Kampfe ums Dasein, sondern auch vom Recht des Schwächeren, von der Pflicht des Besitzes reden. Aber freilich: oft auch nur reden. Vieles ist einfache Phrase, nicht festgewurzelte praktische Überzeugung; wir haben vereinzelte Impulse, aber keine Stetigkeit der öffentlichen Meinung und gerade auf diesem hochwichtigen Gebiete fast gar keine Wechselwirkung zwischen Leben und Wissenschaft.

Und hier ist, glaube ich, einer der Punkte, wo die Tätigkeit einer „Gesellschaft für ethische Kultur" einsetzen muß und kann. Ich meine das natürlich nicht so, als ob nun von uns aus dasjenige, was man Humanität oder sittliche Tätigkeit nennt, erst erfunden und entdeckt werden sollte und als ob es außerhalb nichts gäbe, was dieses Namens würdig wäre. Gerne und freudig haben wir vielmehr anzuerkennen, daß sich heute in Staat und Gesellschaft neben manchen fressenden Schäden auch frische und begeisterte Kräfte am Werke zeigen; neben Fäulnis und Korruption auch Opfermut und ernstes Wollen; neben schrankenlosem Egoismus auch hingebendes Wirken im Dienste von Ideen. Es ist dieser Reichtum an lebendigen sittlichen Kräften neben den Naturgesetzen des wirtschaftlichen Lebens — und neben allem, was durch staatliche Autorität erzwingbar ist — was das ganze künstliche Gebäude unserer Kultur trägt und zusammenhält. Ihn hat auch unsere „Ethische Gesellschaft" allenthalben vorauszusetzen. Ohne ihn wäre ihr Werk nutzlos, unmöglich. Aber es gilt, die Kräfte zu sammeln, zu organisieren; es gilt an Stelle vereinzelter, hochherziger Impulse ein energisches, zielbewußtes Handeln zu setzen.

Dieser Gedanke führt uns naturgemäß zu der zweiten Gruppe unserer Gegner, scheinbar weit harmloser, im Grunde genommen aber weit gefährlicher und jedenfalls noch verbreiteter als die erste. Die große Menge derjenigen, welche den ethischen Forderungen ihre Bedeutung und Existenzberechtigung keineswegs abspricht, aber gar keine Notwendigkeit zugibt, ihre Belebung und Durchführung zum Gegenstande einer eigenen gesellschaftlichen Tätigkeit zu machen. „Das Moralische versteht sich unter anständigen Leuten immer von selbst"; es immerfort im Munde zu führen, heißt die Geschmacklosigkeit begehen, das Selbstverständliche zu predigen, und mit großem Aufwand an Mitteln offene Türen einbrechen.

Diesen Gegnern möchte ich den paradoxen Satz entgegenhalten: Gerade weil das Moralische in einem gewissen Sinne als selbstverständlich gilt — gerade darum ist eine „Gesellschaft für ethische Kultur" eine Notwendigkeit. Denn das Selbstverständliche oder was als solches gilt, das ist in den meisten Fällen dasjenige, worüber am wenigsten nachgedacht wird; dasjenige, wobei der

Zug des Gefühles, der Instinkt, die Gewohnheit den Ausschlag gibt. Vortrefflich, wenn wenigstens solche Gewohnheiten und Instinkte da sind, und wir wollen ihren Wert nicht unterschätzen. Aber wir brauchen heute mehr, wenn wir den großen Aufgaben, welche das Leben stellt, gerecht werden wollen. Wir brauchen Menschen, die nicht bloß gewohnheitsmäßig auf der Bahn fortschlendern, welche ihnen durch Beruf, öffentliche Meinung und sozialen Anstand einmal gewiesen ist; wir brauchen höhere Ziele des Handelns und Wollens, Menschen, die reinere, würdigere Maßstäbe für das Gute und Pflichtmäßige mitbringen, als sie in ihrer Umgebung zu finden sind; wir brauchen, wenn ich mich des biblischen Gleichnisses bedienen darf, einen geistigen Sauerteig, welcher die träge Masse unserer sozialen Gewohnheiten und Vorurteile, die meist ebensoviele Bequemlichkeiten sind, in Gärung versetzt und durcheinanderrüttelt.

Und noch in einem anderen Sinne ist das Selbstverständliche in der Moralität ein Hemmnis für ihre volle Wirksamkeit. Es isoliert die Einzelnen gegeneinander. Es ist dasjenige, was einer vom anderen stillschweigend vorauszusetzen durch eine Art Ehrenkodex veranlaßt wird, wovon man aber eben darum nicht gerne spricht. Es gibt viele recht ehrenwerte Menschen, welche es als eine persönliche Kränkung fühlen würden, wenn man ihnen die Moralität absprechen würde, die aber durchaus nichts davon würden wissen wollen, daß man über die grundsätzliche Ordnung und Gestaltung des menschlichen Lebens oder irgendeine praktische Angelegenheit unter ausdrücklicher Betonung und entschiedener Voranstellung des ethischen Gesichtspunktes mit ihnen verhandelte. Man nennt das mit einem Ausdrucke, in dem ein gewisser Mißklang unverkennbar ist, „moralisieren“, und das will man sich zur Not in der Jugendzeit, in der Schule und in der Kirche gefallen lassen, aber später nicht mehr. Da denkt dann jeder selbst zu wissen, was er soll, wenn sich auch hinter diesem angeblichen Wissen oft nur die gröbste Unbekanntschaft mit den eigentlichen Zielen des Willens und die Brutalität eines kaum äußerlich überfirnißten Egoismus verbirgt.

Es ist unser Ziel, auch darin Wandel zu schaffen. Verstehen Sie mich recht. Nicht eine Kinderschule für Erwachsene, sondern eine Gesellschaft von Männern und Frauen, in welcher man über

die höchsten praktischen Fragen des Lebens mit Ernst verhandelt, in welcher man Erfahrungen austauscht, in welcher man zum Nachdenken angeleitet wird und dann und wann ein kräftiges Wort der Begeisterung vernimmt — eine Stätte also, die dem Einzelnen dasjenige zu bieten sucht, was er für sein persönliches Leben am nötigsten braucht und am schwersten findet: eine Vereinigung, welche, wie einer unserer amerikanischen Freunde es einmal schön ausgedrückt hat, „wahrhaft eine Gemeinschaft des inneren Lebens ist". An Bildung von vielerlei Gesellschaften haben wir in unserer Zeit keinen Mangel. Aber wie viel Gutes sie auch stiften, wie viel Böses sie abwehren mögen: das Bedürfnis innerer Gemeinschaft befriedigen sie nicht; wie sie auch gar nicht darauf ausgehen, ihre Mitglieder in einer das ganze praktische Leben umfassenden Idee zu einigen. Gerade dies aber will die D.G.E.K. ihren Anhängern sein: inmitten einer moralisch desorganisierten Welt, die jeden Einzelnen auf sich und auf die zufälligen Einflüsse der ihn umgebenden Bildung anweist, die Wiederherstellung einer moralischen Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und einer von einheitlichem Streben beseelten Gemeinschaft.

Ich wende mich nun zu der dritten Gruppe der Widersacher unserer Bewegung. Sie sprechen ihr die Existenzberechtigung ab, nicht darum, weil sie an die Bedeutung des Sittlichen im menschlichen Leben nicht glauben oder weil sie meinen, auf diesem Gebiete mache sich alles Notwendige von selbst, sondern weil sie der Ansicht sind: was auf diesem Gebiete überhaupt getan und geleistet werden könne, das werde so gut und vollständig wie möglich von bereits existierenden Gesellschaften geleistet, — Gesellschaften, welche auf eine festgewurzelte Tradition, auf eine Erfahrung und Praxis von Jahrhunderten sich stützen und den Ehrennamen „Ethische Gesellschaften" neben ihren übrigen Titeln mit einer von Hause aus überlegenen Berechtigung zu führen imstande seien.

Was wollt ihr neben oder gar außer den Kirchen? — das ist die Frage, welche uns von dieser Gruppe entgegengehalten wird. Werke der Humanität, der Wohltätigkeit verrichten? Aber dazu ist ja innerhalb der Kirchen nicht nur im allgemeinen Gelegenheit geboten, sondern die kirchlichen Gemeinschaften

fordern ihre Anhänger dazu nachdrücklich auf und haben die Menschenliebe, welche zum Ausgleich der zahllosen Härten unseres Lebens unentbehrlich ist, mannigfaltig organisiert. An der sittlichen Erziehung der Individuen arbeiten? Suchen, die Menschen gut zu machen? Vortrefflich; aber wenn ihr diese Sisyphosarbeit mit den Mitteln der Kirche verrichten wollt, warum dann eigene Gesellschaften gründen; wenn mit anderen Mitteln, warum verschmähen, was die Erfahrung von Generationen als heilsam bewährt hat; wenn mit Verzicht auf eine Anzahl von Mitteln, welche die Kirchen anwenden — wie könnt ihr dann überhaupt auf Erfolg hoffen? Ihr seht die Religion alle Mächte des Diesseits wie des Jenseits aufbieten, ohne doch über die betrübende Gewißheit hinausgelangen zu können, daß viele berufen sind, aber wenige auserwählt — und ihr glaubt ein Werk, das aller Hebel bedarf, welche die menschliche Brust enthält, zu glücklicher Vollendung zu führen, wenn ihr einige der allerwichtigsten und leistungsfähigsten dieser Hebel, die Scheu vor höheren, übernatürlichen Gewalten, die Ehrfurcht vor der Offenbarung göttlichen Willens, den Gedanken einer Mitwirkung göttlicher Kräfte an unserer sittlichen Aufgabe, endlich die Erfassung dieses irdischen Lebens als eines Ausschnittes aus einem ewigen Leben — wenn ihr das alles preisgeben oder wenigstens ungenutzt lassen wollt?

Was würden wir als Mitglieder einer „Ethischen Gesellschaft“ auf diese Frage antworten?

Wir würden, glaube ich, ohne weiteres zuzugeben haben, daß wir in der Tat am Werke der sittlichen Erziehung der Menschheit arbeiten wollen wie die Kirchen; mit anderen Mitteln als sie; und daß wir glauben, ein Weniger in unseren Hilfsmitteln auf der einen Seite durch ein Mehr auf der anderen ausgleichen zu können.

Ich versuche die Sätze durch die folgende Betrachtung zu begründen: Alle Kirchengesellschaften, sie mögen was immer für einen Namen haben — und zwar brauchen wir dabei keineswegs bloß an die verschiedenen Kirchen und Sekten des Christentums zu denken, sondern wir können ja eben so gut von jüdischen, buddhistischen, mohammedanischen Kirchen reden — alle Kirchengemeinschaften knüpfen ihre Pflege des sittlichen Ideals an Vor-

stellungen, die einem anderen Gebiete, ja einer anderen Welt angehören, d. h. an religiöse Vorstellungen. Man mag nun über den Wahrheitsgehalt der in der Menschheit lebendigen religiösen Vorstellungen, über die Beweisbarkeit des Glaubens, über die Realität seiner Objekte denken wie man will — zwei Tatsachen müssen auch von den eifrigsten Verteidigern des religiösen Glaubens überhaupt und jedes bestimmten Glaubens insbesondere zugestanden werden. Die erste Tatsache ist die, daß die religiösen Vorstellungen, durch welche die Menschen ihr sittliches Leben zu stützen und zu fördern unternehmen, untereinander sehr verschieden sind. Selbst wenn wir unsere Betrachtungen auf diejenigen Religionsgemeinschaften einschränken, welchen wir den Gesamtnamen „christlich" geben, treten uns innerhalb dieser Gemeinschaft große Differenzen entgegen. Das kann niemand leugnen: die Religionsgesellschaften selbst erkennen diese Tatsache ausdrücklich an, indem sie sich getrennter Symbole bedienen und sich gegenseitig ausschließen, ja vielfach sogar hart verurteilen.

Die zweite Tatsache ist die seit zwei Jahrzehnten langsam, aber stetig fortschreitende Zersetzung und Zerbröckelung der Glaubensvorstellungen zunächst im ganzen Bereiche der christlichen Kulturwelt. Dieser Prozeß ist nicht, wie eine einseitig kirchliche Auffassung es darzustellen liebt, nur das Werk der Bosheit und Schlechtigkeit einzelner Ketzerhäupter, welche die urteilslose Menge ihrer Anhänger mit sich fortreißen in die Nacht des Unglaubens. Er ist vielmehr das mit unaufhaltsamer historischer Notwendigkeit sich vollziehende Werk großer geistiger Mächte: der fortschreitenden Welterkenntnis in Naturwissenschaft und Philosophie, des historisch-kritischen Studiums der religiösen Ideen und ihrer Entwicklung innerhalb der Menschheit. Man mag die Tatsache beklagen; aber auch sie muß anerkannt werden, und dies geschieht nicht zuletzt wiederum von kirchlicher Seite selbst.

Noch stehen die kirchlichen Verbände imponierend genug da, und die Zahl derer, welche sich ganz von ihnen losgesagt haben, ist überall eine geringe. Aber wie äußerlich diese Zugehörigkeit in vielen Fällen ist, verrät jedem Beobachter das praktische Verhalten der Menschen, verrät dem Kundigen insbesondere ein Blick

in unsere Literatur, verraten nicht zuletzt die Klagen der kirchlichen Führer über die fortgehende Entchristlichung, zeigen die Verhältnisse unseres politischen und parlamentarischen Lebens. Wer nicht mit den Augen des Statistikers, sondern mit den Augen des Psychologen zu sehen gewöhnt ist, der wird nicht widersprechen, wenn ich sage: die heutige, unter der Gemeinschaft des christlichen Namens gehende Menschheit bricht in zwei Gruppen auseinander, welche nicht mehr dieselbe Sprache reden, welche in verschiedenen Welten des Denkens und Fühlens leben, wenigstens soweit der eine kritische Punkt, das Verhältnis des Menschen zur Religion, in Frage kommt.

Und hiermit ist, wie mir scheint, der Boden bezeichnet, auf welchem unsere „Ethische Gesellschaft“ Wurzel schlagen kann. Von hier aus zeigt sich, daß sie nicht bloß eine unnütze Wiederholung, ein zweckloses Konkurrenzunternehmen ist, sondern, daß sie etwas zu leisten hat, was nirgends sonst getan wird und doch einem wirklichen Bedürfnisse entspricht. Lassen Sie mich das in zwei Worten mit aller Schärfe bezeichnen.

Die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, ist Förderung des sittlichen Lebens, Pflege geläuterten Menschentums, Entwicklung echter Humanität — abgesehen von allen religiösen oder metaphysischen Vorstellungen, an welche die Menschheit bisher zum größten Teile ihre ethischen Ideale geknüpft hat. Wir sehen das Leben des Individuums und das geschichtliche Leben des Geschlechts so an, als ob es nur ein irdisches Ziel hätte: die harmonische Ausgestaltung der Persönlichkeit, die innere Trefflichkeit des Willens und Charakters und die Wohlfahrt und Entwicklungsfähigkeit des Geschlechts. Was diesem Ziele zu dienen imstande ist, das bezeichnen wir als das Gute, und das suchen wir nach Kräften zu verwirklichen. Und wie schwierig manchmal zu erkennen sein mag, was in diesem Sinne wahrhaft „gut“ sei, wie schwierig oft der Ausgleich zwischen dem, was wir dem Individuum gewähren dürfen, und dem, was wir der Gesamtheit zuerkennen müssen: wir sind der Überzeugung, daß wir hier vor Aufgaben stehen, die nicht schlechthin unlösbar sind, wenn sie auch von jeder Generation neu gelöst werden müssen; vor Aufgaben, bei welchen ein ersprießliches Zusammenwirken der Kräfte mehrerer, ein Zusammenwirken von Wissenschaft

und Praxis möglich ist, bei welchen der menschlichen Vernunft und dem menschlichen Denken das entscheidende Wort gebührt. Wir sind der Meinung, daß das Gute im Sinne des sozial und kulturell Wertvolleren an Charakteren, Handlungen und Institutionen jedenfalls unendlich viel bekannter und leichter festzustellen sei als das Überweltliche oder das göttliche Sein oder als der Sinn alter Offenbarungsurkunden, über welchen, wie eben die Erfahrung zeigt, nicht einmal die verschiedenen Bekenntnisse, welche sich gleichmäßig auf sie berufen, sich einigen können. Und wir laden alle diejenigen zu gemeinsamer Arbeit ein, welche in der theoretischen Durchbildung dieses Begriffes des Menschlich-Guten und seiner praktischen Gestaltung ein mögliches oder wünschenswertes Ziel erblicken. Wir wollen arbeiten an der sittlichen Vervollkommnung der Menschheit, gestützt auf Vernunft und Erfahrung und auf die lebendigen Kräfte zum Guten, welche in der Menschheit neben allen Abirrungen niemals gefehlt haben.

Wir fußen auf der Überzeugung, daß es eine Wissenschaft vom sittlichen Leben gibt, wie es eine Naturwissenschaft, wie es eine Wissenschaft vom wirtschaftlichen Leben gibt; und daß die Zeit vorüber, unwiederbringlich vorüber ist, wo es Wissenschaft überhaupt nur im Dienste und als Bestandteil der Religion gab. Diese Wissenschaft vom sittlichen Leben wollen wir vom Katheder hinaustragen auf den Markt, wollen sie populär machen, wollen ihr eine Stimme geben im öffentlichen Leben und in der Erziehung. Und wir erkennen keine andere Autorität an, nenne sie sich göttlich oder menschlich, welche sich nicht auf das Zeugnis des praktisch Richtigen, d. h. auf Erfahrung und Vernunft zu stützen vermag.

Gewiß: wir wenden uns in erster Linie an diejenigen, welchen es aus irgendeinem Grunde in den kirchlichen Gemeinschaften zu enge oder das geistige Leben in ihnen zu leer und öde geworden ist, welche einen neuen Mittelpunkt suchen, um den sie ihr Leben organisieren können. Und damit glauben wir ein wahrhaft segensreiches Werk zu tun. Nirgends hat die Zerstörung der alten Glaubensvorstellungen, an welche man früher die sittlichen Ideale allein anknüpfen zu können vermeint hat, mit dem Aufbau und der Verbreitung einer neuen humanen Ethik gleichen Schritt gehalten. Die alten Götter wanderten aus; und auf dem ver-

lassenen Herde ward kein neues Feuer entzündet; höchstens die unstet flackernde Flamme des Genusses und des Zweifels. Aber ohne ein Feuer stetiger, wohlbegründeter Überzeugungen, ohne Hingabe des Einzelnen an ein Höheres, Gemeinsames kann die Menschheit nicht gedeihen.

In ernsteren Gemütern haben diese Zustände eine wahre Gewissensnot erzeugt, auf die man im Verkehre mit religiös-freisinnigen Eltern vielfach stößt. Der Vater, vielleicht auch die Mutter, haben sich vom Kirchenglauben freigemacht und sind zu einer rationalen und humanen Weltansicht durchgedrungen — die Frucht des Nachdenkens und der Erfahrungen ihres Lebens. Was ist natürlicher als der Wunsch, diesen Gewinn ihrer eigenen Entwicklung, diese goldene Frucht der eigenen Erkenntnis auch den Kindern zugute kommen zu lassen. Unmöglich! Der Freidenker ist in vielen Kulturstaaten heute noch in dieser Beziehung recht- und hilflos. Der Staat verlangt, und mit vollem Recht, Unterweisung der heranwachsenden Jugend in den Grundsätzen der Sittenlehre. Für den heutigen Staat aber gibt es — beispielsweise in Deutschland und in Österreich — durchaus nur eine religiöse oder vielmehr (um korrekt nach den offiziellen Äußerungen der leitenden Staatsmänner zu sprechen) eine konfessionelle Sittenlehre. Ethik kann und darf es nur in Verbindung mit der Dogmatik der verschiedenen Religionsbekenntnisse geben. Ohne diese Verbindung mit übernatürlichen Glaubenswahrheiten und theologischen Lehrsätzen — so ist vor einem Jahr im preußischen Abgeordnetenhause und vor wenig Wochen im österreichischen Reichsrate vom Regierungstische aus versichert worden — kann es keine ethische Unterweisung geben; ja, wenn einer ohne Theologie ein anständiger, ehrlicher Kerl ist, so ist er es nicht *durch* seine Grundsätze, sondern *trotz* seiner Grundsätze, durch Zufall oder durch eine Art Atavismus. Unter diesen Verhältnissen gibt es für religiös-freisinnige Eltern keine Wahl. Was immer sie selbst von der theologischen Weltansicht denken, unter wie heißen inneren Kämpfen sie sich von ihr befreit haben mögen: ihre Kinder *müssen* wieder durch die Schule des Glaubens gehen, müssen den Schritt wieder zurück machen, den die Eltern vorwärts getan haben, müssen ihren Geist mit einem Vorstellungskreise erfüllen, von dem die Eltern vielleicht nur hoffen, daß er

möglichst schwache Wurzeln schlage und, sobald das Kind dem Einflusse der Schule entwachsen ist, wieder verschwinden möge.

Bewundernswerte pädagogische Weisheit! Jahr um Jahr werden so der jungen Generation das Höchste und Heiligste, was es gibt, die ethischen Überzeugungen und Ideale, ausschließlich in dieser Verquickung mit dogmatischen Sätzen beigebracht, welche in einem unauflöslichen Widerspruche zu der Geistesrichtung stehen, auf deren Ausbildung alles übrige Leben und Lernen abzielt. Und so erzeugt sich immerfort ein doppeltes Übel, welches wie ein Krebsschaden an unserem geistigen Leben frißt: im Innern der Menschen brechen die ethischen Grundsätze und Ideale mit den schwankenden Stützen, an welche man sie künstlich befestigt hat, zusammen; nach außen hin werden sie, eben wegen dieser Haltung der Staatsgewalten, vielfach mit bewußter Heuchelei festgehalten. Die Religion wird zum Staatskleide unseres Byzantinismus, hinter dem sich die innere Leerheit, ja Fäulnis nur mit Mühe verbirgt.

Die D.G.E.K. möchte in diesen ungesunden Zuständen Wandel anbahnen. Der Weg, den sie in Deutschland zu gehen hat, ist freilich viel schwieriger als in Amerika oder England, wo das Prinzip der Glaubensfreiheit nicht nur auf dem Papier steht, sondern wirklich in Denken und Sitten der Nation übergegangen ist. Sie kann, wie die Dinge gegenwärtig liegen, gar nicht daran denken, den Staat in absehbarer Zeit zu bestimmen, seine grundsätzliche Verquickung des Ethischen mit dem Religiösen aufzugeben; aber sie hofft zunächst wenigstens einige Voraussetzungen für einen solchen Stellungswechsel schaffen zu können. Sie hofft zu zeigen, daß es eine Unterweisung in den Grundwahrheiten des sittlichen Lebens geben könne, welche dadurch nichts an Idealität verliert, daß sie auf Transzendentes grundsätzlich Verzicht leistet, und sie hofft, allmählich weite Kreise mit der Überzeugung zu durchdringen, daß der Staat das dringendste Interesse daran habe, im Interesse der geistigen Einheit, der Duldsamkeit und des Friedens, nicht das Trennende der religiösen Bekenntnisse, sondern das Verbindende der gemeinsamen praktischen Überzeugungen, nicht das Göttliche, sondern das Heilig-Menschliche in den Vordergrund seiner Schulbildung zu stellen.

Aber wenn auch unser Absehen in erster Linie auf diese Nachzügler und Ausreißer des Kirchenglaubens gerichtet ist, so doch keineswegs allein auf sie. Wir wünschen die aufzunehmen und zu organisieren, welche in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft nicht mehr volles Genügen finden; aber nichts liegt uns ferner als eine grundsätzliche Bekämpfung der Kirchen oder des religiösen Glaubens überhaupt. Wie wir die Tatsache anerkennen müssen, daß es verschiedene Formen des Glaubens nebeneinander gibt, daß die heutige Welt Glauben und Unglauben in großen Massen nebeneinander zeigt, so müssen wir auch die Tatsache anerkennen, daß der religiöse Glaube der Väter heute noch feste Wurzel im Herzen der Menschen hat und daß auf diesem Boden, neben manchem Unkraut, auch sittlich wertvolle Früchte wachsen. Was das schließliche Schicksal der Glaubensvorstellungen sein wird — wer möchte das heute entscheiden? Eines ist gewiß: Die Wissenschaft geht unaufhaltsam ihren Weg, und ihr Einfluß auf die gesamte Weltansicht der Menschen kann nie verschwinden, solange überhaupt unsere Kultur bestehen bleibt. Für uns aber hieße es kostbare Zeit und Kraft verschwenden, hieße es sehr tüchtigen und wertvollen Elementen die Türe weisen, wollten wir uns die Bekämpfung des Kirchenglaubens ausdrücklich oder stillschweigend als Ziel setzen. Nicht im Kampfe mit den Kirchen, sondern im Bunde mit ihnen wollen wir an unserem Ziel, der Humanisierung unseres Geschlechtes, tätig sein.

Darum rechnen wir darauf, daß nicht bloß solche sich uns anschließen, welche laut oder im stillen mit dem Kirchentum gebrochen haben, sondern auch solche, welchen der religiöse Glaube teuer ist, die aber erwarten, für das Verständnis ihrer Pflichten, ihrer sittlichen Aufgaben, mehr Förderung oder andere Mittel der Förderung zu finden als in ihrem kirchlichen Kreise. Diese Erwartung hat ja nichts Unsinniges. Aufgabe der Kirchengemeinschaften ist doch in erster Linie die Pflege der religiösen Gefühle, „des Kultus"; das Sittliche erscheint nur als ein Bestandteil des Religiösen, als Mittel zum Zweck; es liegt nahe, da, wo statt des Kultus ethische Kultur als Selbstzweck auftritt, auch eine intensivere Pflege der Fragen praktischer Lebensführung zu erwarten als da, wo die Religion Hauptsache ist. Ich kann mir ein Verhältnis wechselseitigen Nehmens und

Gebens zwischen den Kirchen und den „Ethischen Gesellschaften“ vorstellen, wie es bei unseren amerikanischen Vorbildern auch faktisch besteht und einfach ein Verhältnis sozial entwickelter Arbeitsteilung ausdrücken würde.

Das praktische Leben und das religiöse Leben sind zwei verschiedene Dinge. Die heiße Sehnsucht nach etwas Übermenschlichem, Jenseitigem, welche in manchem Menschen glüht, vermögen die „Ethischen Gesellschaften“ nicht zu befriedigen; denn ihr Blick ist nicht aufs Jenseits gerichtet, sondern aufs Diesseits; ihr Werkzeug heißt nicht Glaube, sondern Vernunft; ihr Wahlspruch nicht Gott, sondern Menschheit. Sie können diese Sehnsucht nach dem Geheimnis des Übernatürlichen nicht befriedigen, aber sie brauchen, wie Coit es trefflich ausgedrückt hat, den Menschen auch nicht zu zwingen, seltsame Dinge zu glauben, welche mit seiner Erfahrung und Vernunft in Widerspruch stehen; sie verlangen zur Zulassung unter die Zahl ihrer Mitglieder nichts als den Glauben an das Gute und die ehrliche Erklärung des Wunsches, künftig nach besten Kräften an der Verwirklichung desselben in der Gemeinschaft tätig zu sein.

Indem wir so grundsätzliche Duldung jedes Glaubens als eine unverbrüchliche Regel unserer Gesellschaft aussprechen und auf jede Polemik gegen Glaubensvorstellungen von Gesellschafts wegen ein für allemal verzichten, müssen wir allerdings e i n e s als den Eckpfeiler bezeichnen, mit welchem die D.G.E.K. steht und fällt:

Wer der Unsrige sein will, der muß sich bekennen zu dem Begriffe der ethischen Kultur oder der Humanität, wie ich ihn im Geiste aller bisherigen Kundgebungen der Gesellschaft vorhin ausgesprochen habe; der muß der Überzeugung sein, daß es ein Menschlich-Gutes gebe, welches wir durch unsere Vernunft zu erkennen und durch unseren Willen zu verwirklichen die Kraft haben, und daß dieses Bestreben das wahrhaft Einigende unter den Menschen sein könne und sein müsse.

Wer dies ausdrücklich oder in seinem praktischen Verhalten anerkennt, der kann der Unsere werden — einerlei, was er außerdem noch glaubt, einerlei, ob er für seinen Privatgebrauch zur Erkenntnis des Guten noch andere Quellen und zur Stärkung seines Willens noch andere Mittel in Anspruch nimmt. Der Atheist

und der Mystiker, der Theist und der Pantheist, der Katholik und der Protestant, der Jude und der Buddhist: sie alle sind uns gleich willkommen und finden in unserem Kreise die nämliche Achtung und Schonung — vorausgesetzt, daß sie sich zu dem Begriffe der ethischen Kultur als einer Aufgabe menschlichen Vernunftwillens bekennen und ihren Glauben wie ihren Unglauben, ihre Schwärmerei wie ihre Negation, ihre Sakramente wie ihre Bibel, ihre heiligen Schriften wie ihre Tradition zu Hause lassen; vorausgesetzt, daß niemand in unserem Kreise einer anderen Autorität folge oder eine andere Autorität in Anspruch nehme als die Autorität der Erfahrung und der praktischen Vernunft. Über Glaubenslehren, über Gott und göttliche Dinge, über Offenbarungen und Gnadenwirkungen, über die Beschaffenheit des Jenseits, über das ewige Leben, wollen wir nicht streiten. Wir erachten es völlig als Privatsache des Einzelnen, wie er darüber denken will, und wir halten dafür, daß diese Dinge mit dem, was wir ethische Kultur nennen, so wenig in einem notwendigen Zusammenhange stehen wie mit den Fragen, die in einem Parlament, auf einem medizinischen oder volkswirtschaftlichen Kongresse verhandelt werden.

Dadurch hoffen wir, in dem Maße, wie diese Denkweise Wurzeln schlägt, etwas Großes zu erreichen. Wir hoffen, die Menschen der verschiedensten Richtungen auf einem gemeinsamen Boden zusammenzuführen. Wir hoffen, einen wirksamen Damm aufzuführen gegen jene Intoleranz, die sich, zu unserer Schande sei es gesagt, in unserem Jahrhundert, welches sich aufgeklärt nennt, mehr und mehr breit macht; die, welche vor allem fragt: „Was glaubst du?“ statt in erster Linie: „Wie bist du?“; die den Protestanten auf den Papisten wie auf eine Art halb heidnischen Götzendiener, den Katholiken auf den Evangelischen wie auf einen Abtrünnigen und Ausgestoßenen, beide auf den Juden wie auf eine Art von bestialischem Halbmenschen und auf den Freidenker gar wie auf die Inkarnation des bösen Prinzips hinblicken läßt.

Der Glaube ist ein Element der Zwietracht unter den Menschen, und mit vollster Bestimmtheit kann es ausgesprochen werden: in dem Maße, wie die Religion dogmatisch geworden ist, ist sie auch eine nie versiegende Quelle von Haß und Verfolgung unter

den Menschen geworden. Möge die Religion bleiben für diejenigen, welche ihrer bedürfen; aber wir wollen mit vollem Ernst und Nachdruck daran mahnen, daß es unter dem Reiche des Unbeweisbaren, nur zu Ahnenden einen Boden gemeinsamen Denkens und Schaffens gibt, auf dem alle sich zusammenfinden können, die Vernunft und guten Willen haben.

Wir hoffen aber noch mehr: daß diese Einigung im Begriffe der ethischen Kultur und der Humanität sich auch über den Zwist der Konfessionen hinaus segensreich erweisen werde, geradeso wie dieser Zwist, so schwer wir ihn empfinden, nicht der einzige ist, der uns zerklüftet. Durch Deutschland und Österreich zieht die mächtige Bewegung des Antisemitismus, unglaublicherweise hüben wie drüben von den kirchlichen Parteien, vielfach sogar von kirchlichen Organen mit besonderer Gunst betrachtet und gefördert. Diese Bewegung will einen tiefen Riß aufwühlen zwischen der arischen und der semitischen Bevölkerung beider Staaten und diesen Riß, nachdem er im sozialen und wirtschaftlichen Leben unheilbar geworden, durch die Gesetzgebung verewigen. Vereine und Zeitungen zur Bekämpfung des Judentums, Vereine und Zeitungen zur Abwehr des Antisemitismus. Mißverstandene, unklare Bestrebungen auf widerspruchsvoller Basis — alle beide. Der Antisemitismus hat einen achtbaren Kern; aber er macht den Riß an falscher Stelle. Soweit er wahr und echt und ehrenwert ist, bedeutet er die Gegenwehr des gesunden Volksgewissens gegen eine unsaubere Praxis des Gelderwerbs, gegen wucherische Ausbeutung, gegen einen Geschäftsbetrieb, für den nur das Strafgesetz und allenfalls „Usancen" existieren, während moralische Grundsätze für unerschwinglich gelten. Aber statt dies offen und ehrlich zu sagen, statt mit allen Mitteln die Ethik des geschäftlichen Verkehrs zu fördern und jede flagrante Verletzung desselben schonungslos zu brandmarken, macht er sich die Sache bequem, identifiziert alles, was ihm in den wirtschaftlichen Verhältnissen mit Recht anstößig ist, und einiges, was schlechterdings unvermeidlich ist, mit der jüdischen Rasse und Religion und hat nun zwar ein bequemes und handliches Werkzeug der Agitation gewonnen, aber seinen ethisch wertvollen Grundgedanken völlig preisgegeben. Denn kein verhängnisvollerer Wahn ist denkbar und keinen hat unsere Gesellschaft entschiedener

zu bekämpfen als denjenigen, welcher die sittliche Tüchtigkeit oder die moralische Schlechtigkeit zum angeborenen Erbteil einer bestimmten Rasse oder Nation macht. So gewiß die sittlichen Begriffe auch ihre nationalen Färbungen haben: das Gute ist immer und überall ein Erworbenes. Es gibt keinen Menschen und keine Nation, welchen der Zugang zu ihm durch ein Verbot der Natur versagt wäre, wie es keine gibt, denen es als müheloses Geburtstagsgeschenk in die Wiege gelegt worden wäre. Wir können uns nur auf den Boden stellen, welchen ein neuerer Dichter witzig und derb mit den Versen bezeichnet:

„Ich habe manchen Juden gekannt,
Den ich als rechten Christen erfand;
Ich bin mit manchem Christen gewandelt,
Der mich recht jüdisch hat behandelt:
Mich dünkt, Gott sieht bei einem Mann
Das Herz mehr als die Nase an.“

Der Begriff der ethischen Kultur, wie ihn unsere Satzungen definieren und wie er der organisierende Gedanke aller unserer Bestrebungen ist, bereitet, wie ich glaube, die Mittel, durch welche dieser ganze Kampf in eine höhere, reinere Sphäre gehoben werden kann. Nicht: „Hie Christ, hie Jude“; „hie Germanen, hie Semiten“ kann die Losung sein: das ist eine lächerliche Scheidung, welche zu verwerflichen, ja absurden Konsequenzen führen muß und in allzu reichem Maße bereits geführt hat. Wir können und dürfen nur trennen den anständigen, soliden Geschäftsmann vom Geldmacher um jeden Preis; die ehrliche schaffende Arbeit von jedem Versuche, durch Täuschung anderer zu leben; den humanen und hilfsbereiten Arbeitgeber von dem wucherischen Ausbeuter und Menschenplacker. Auch in wirtschaftlichen Dingen tut Wahrheit not und gleiches Recht für alle. Das ethisch Verwerfliche wird nicht schöner, wenn es aus echtem Germanenblut herauswächst, und die Verletzung der Rechts- und Liebespflicht nicht gemeiner, wenn sie semitische Färbung an sich trägt. Darum wollen wir nicht eine Rasse bekämpfen, sondern eine Art zu fühlen und zu handeln, die Korruption, die Brutalität, die Inhumanität und die Ausbeutung, einerlei, wo wir sie finden, einerlei, welche Kreise des Volkes wir davon ergriffen sehen; und wir glauben eine Waffe zu haben, welche nicht zerstört,

sondern ein wirksames Friedensinstrument ist: die Förderung der ethischen Kultur.

Diese Aufgabe indessen führt uns, wie ich glaube, alsbald noch einen Schritt weiter und bestimmt unsere Stellung in einer Frage, welche nicht minder wichtig ist als die religiöse, ja das Nachdenken der Gegenwart vielleicht in noch höherem Grade in Anspruch nimmt: die Frage nach der Reorganisation der Gesellschaft. Die „Gesellschaft für Ethische Kultur" kann an diese Frage nicht mit einem fertigen Programm, nicht mit bestimmt formuliertem Sozialrecht herantreten, für dessen Verwirklichung sie sich einsetzte. Sie würde damit notwendig selbst zur politischen Partei und entweder zum Anschlusse an eine der bestehenden Parteien oder zu dem Versuche genötigt, sich gegen diese im Wettstreit zu behaupten. Ein solcher Versuch ist durch unsere Statuten ausgeschlossen. Aber damit ist nicht gesagt, daß wir in den sozialen Kämpfen der Gegenwart müßige Zuschauer zu bleiben hätten. Über die bestehenden Parteigruppierungen hinweg gilt es, gerade hier eine große Aufgabe zu erfüllen. Weit verbreitet ist in den oberen Schichten der Gesellschaft die verderbliche Irrlehre, es könne und dürfe auf sozialem Gebiete nichts Anderes geben als den natürlichen Gegensatz der Interessen; als ständen die einzelnen Klassen- und Interessenkreise eines Gemeinwesens einander und dem Staate ebenso gegenüber, wie der Staat dem Staate, jeder berechtigt, soviel für sich geltend zu machen, wie er nur irgend vermag. Kaum minder verbreitet ist in den unteren Klassen der durch die Geschichtsphilosophie des Sozialismus genährte Wahn, es bedürfe nichts weiter als einer im Sinne dieses Gesellschaftsideals vollzogenen Umgestaltung der Rechtsordnung, um einen vollkommenen Zustand der Menschheit herbeizuführen, in welchem mit seinem alten Gegensatze, dem durch die verkehrte Gesellschaftsordnung der Vergangenheit ewig heraufbeschworenen Unsittlichen, auch das Sittliche verschwinden würde. Diese beiden Irrtümer wird die Gesellschaft auf das entschiedenste zu bekämpfen haben. Inmitten der sozialen Gegensätze und Interessenkonflikte wird sie stets den Gedanken der Solidarität aller Teile einer Volksgemeinschaft zu betonen und immerwährend daran zu erinnern haben, daß jeder Sieg, welcher nur ein Sieg der Macht und nicht zugleich ein Sieg des

Rechtes, d. h. der sozialen Zweckmäßigkeit ist, die künftige Niederlage schon im Keime birgt. Und allen wie immer gearteten Rezepten zur definitiven Gesellschaftsrettung gegenüber wird sie zu bedenken geben müssen, daß die Aufgabe des besten Staates und der vollkommen organisierten Gesellschaft keiner endgültigen, sondern nur einer fortschreitenden Lösung fähig ist und daß keine Organisation gefunden werden kann, aus welcher Glück und Wohlfahrt des Geschlechtes wie aus einem selbsttätig arbeitenden Mechanismus als notwendiges Ergebnis hervorspringen müßten; keine, welche auf die Tüchtigkeit des Einzelnen, auf seine freudige Hingebung für das Ganze, auf seine Resignation im Dienste allgemeiner Güter, als auf etwas Überflüssiges Verzicht leisten könnte. Denn ewig wahr bleibt das Wort des Dichters:

> „Nur der verdient die Freiheit und das Leben,
> Wer sie sich täglich neu erobern muß.“

Diese sittlich-ausgleichende Wirkung unserer Gesellschaft denke ich mir nach oben wie nach unten gerichtet. Aber ich halte die Wirkung auf die unteren Klassen, wie sie schwieriger ist, auch für noch wichtiger. Die zunehmende Entfremdung zwischen den oberen und den unteren Klassen ist sicherlich eines der bedenklichsten Übel unserer Kultur. Eine solche Entfremdung hat auch in anderen Zeiträumen bestanden; aber der Unterschied zwischen damals und jetzt ist doch ein gewaltiger. Die unteren Klassen der alten Gesellschaft waren vollständig rechtlos und von allem geistigen Leben abgeschnitten; der vierte Stand unserer gegenwärtigen Gesellschaft ist mit der gefährlichen Waffe des allgemeinen Stimm- und Wahlrechtes entweder schon ausgestattet oder wird sie in absehbarer Zeit erringen, und er ist heute, Dank der Presse, den verschiedensten geistigen Einflüssen zugänglich. Mit unabwendbarer Notwendigkeit naht der Augenblick, wo dasjenige, was die Arbeiter über die soziale Frage denken, viel wichtiger sein wird, als was Minister und Professoren darüber denken, und man kann nicht zeitig genug darauf Bedacht nehmen, die Kluft zwischen diesen beiden Anschauungen nicht so groß werden zu lassen, daß schließlich keine Brücke mehr hinüberführt. In dieser Beziehung haben wir noch viel zu lernen. Immer wieder macht sich der verhängnisvolle Wahn geltend, als ließen

sich diese beiden Enden durch Polizeimaßregeln zusammenknüpfen. Nur persönliche Einwirkung, nur ein direktes Eingehen auf die Bedürfnisse und Gedanken der unteren Klassen, nur durchgreifende Humanität kann dazu helfen. „Mannigfach sind die Projekte gewesen,“ sagt einer von den größten englischen Sozialreformern, „welche ich kennen gelernt habe; aber nach einer Erfahrung von elf Jahren kann ich sagen, daß keiner die Wurzeln des Übels berührt, der nicht den Helfer mit dem, dem er helfen will, in ein freundschaftliches Verhältnis bringt. Die persönliche Berührung des Höchsten mit dem Niedrigsten ist die einzige Lösung des sozialen Problems. Wer auch nur für einen Monat das Leben der Armen geteilt hat, kann niemals wieder in seinen alten Gedanken verbleiben.“

Indessen ich darf diese Perspektiven nicht weiter verfolgen: zu lange schon habe ich Ihre Geduld in Anspruch genommen. Das weite Feld, welches sich vor uns ausdehnt, konnte hier nur nach einigen Richtungen hin abgesteckt werden. Möge das Gesagte recht viele der Versammelten locken, ihre Kraft und ihren Willen zu erproben. Es braucht dazu keine schwere Ausrüstung. Alles, was wir verlangen, ist ein warmes Herz und eine redliche Liebe zur Wahrheit, eine Liebe, die sich nicht nur daheim im stillen Kämmerlein, sondern auch draußen auf dem Markte und im Leben geltend zu machen wagt. Und wir bieten keinen anderen Lohn als den, der sich nach den Gesetzen unserer Natur notwendig für jeden ergibt, welcher sich in den Dienst eines Höheren stellt und damit die Kleinheit des Ich erweitert, für jeden, der bereit ist, tilgen zu helfen an der großen Schuld der Zeiten, von welcher der Dichter spricht und an welche auch ich zum Schlusse mahnen möchte. Was wir haben an Frieden und Wohlfahrt und lichten Gedanken, das danken wir der Arbeit und dem Opfermute unserer Väter bis in die fernste Vergangenheit zurück: all denen, die vor uns den schweren Kampf um die Reinigung des menschlichen Denkens von Wahn und Irrtum, um die Läuterung und Heiligung des menschlichen Willens gekämpft haben. Sorgen wir, diesen Schatz an geistigen Gütern, dies Beste, das wir haben, nicht nur unvermindert, sondern gemehrt unseren Enkeln zu überliefern.

60

Über das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft

Vortrag, gehalten in der konstituierenden Versammlung der österreichischen „Ethischen Gesellschaft" in Wien. (Dezember 1894)

Vorrede zur 3. Auflage

(1909)

Im Begriffe, eine neue Ausgabe dieser Rede zu veranstalten, trat der Vorstand der Gesellschaft an mich mit dem Wunsche heran, die Ausführungen zu revidieren und den heutigen Verhältnissen entsprechend umzugestalten. Ein solches Unternehmen erwies sich bald als unausführbar. Man kann eine wissenschaftliche Darstellung im Sinne neuer Entdeckungen oder Theorien umgestalten; aber was aus einer bestimmten Situation geboren ist und nicht nur eine Lehre, sondern einen Inbegriff von Hoffnungen, Wünschen, Stimmungen darstellt, läßt sich nicht bruchstückweise verändern. Als Ganzes gedacht, muß es auch als Ganzes wirken, oder es hört auf zu wirken. Ob diese Rede das heute noch vermag — darüber steht dem Verfasser kein Urteil zu. Aber die geistige Gesamtlage hat sich in den vierzehn Jahren, welche seit der Begründung der österreichischen „Ethischen Gesellschaft" verstrichen sind, nicht so sehr verändert, um eine solche Wirkung unmöglich zu machen, obwohl manche der damals ausgesprochenen Forderungen der Erfüllung näher gerückt sind, während andere in nebelhafter Ferne zu liegen scheinen.

Unverkennbar sind die Fortschritte des Ausgleiches zwischen den gesellschaftlichen Klassen durch die Erweiterung der politischen Rechte, durch die Ausdehnung des aktiven und passiven Wahlrechtes auf die breitesten Massen, wenigstens der männlichen Bevölkerung, durch den Ausbau der Sozialgesetzgebung und die immer größeren Umfang annehmende öffentliche und private Fürsorge für die unteren Klassen, für die Kranken, die Verwahrlosten, die Kinder, die Anstalten für Volksbildung und Volksunterhaltung. Aber die erwartete Milderung des Nationalitätenzwistes ist ausgeblieben; in unversöhnlicher Erbitterung, genährt durch tausendfache Mißverständnisse, durch unaufhebliches Un-

vermögen, sich in die Seele des Volksfremden zu versetzen und in nationalen Dingen Gerechtigkeit zu üben, stehen sich die einzelnen Volksgruppen gegenüber, und die Hoffnung, welche viele Zweifler und Gegner mit dem allgemeinen Wahlrechte ausgesöhnt hatte, die Völker würden sich vertragen, wo bisher die Klassen und ihre Interessen aufeinander geschlagen hatten, ist längst als ein schönes Trugbild erkannt worden. Und auch im Verhältnis der Klassen zueinander ist trotz des Ausbaues unserer sozialen Institutionen der Sinn für die innere Zusammengehörigkeit und das wechselseitige Verständnis noch viel zu wenig entwickelt. Ohne diese aber haben auch soziale Institutionen doch nur einen problematischen Wert. Wenn breite bürgerliche Schichten den Arbeiter, der um ein menschenwürdiges Dasein ringt, als einen staatsgefährlichen Nimmersatt betrachten und wiederum der Arbeiter in dem Arbeitgeber unter allen Umständen nur den profitmacherischen Ausbeuter erblickt, so ist eine solche Gesinnung, eben weil antisozial, im tiefsten Grunde auch unethisch.

In anderer Richtung haben sich die Aussichten für eine erfolgreiche Propaganda ethischer Ideen in den letzten anderthalb Dezennien viel günstiger gestaltet als zu der Zeit, da die ethische Bewegung auf deutschem Boden zuerst einsetzte. Die einseitig naturwissenschaftliche und historisierende Betrachtungsweise der Dinge, welche eine Zeitlang vorherrschend war, ist durch den neuen Aufschwung der Philosophie, das rein kausale Denken durch ein wertendes, nicht verdrängt, aber ergänzt worden. Eine Reihe wertvoller Arbeiten hat die frühere Schranke zwischen der Ethik als Kathederwissenschaft und der allgemeinen Bildung niedergelegt. Eine neue Sehnsucht nach innerlicher Vertiefung, nach Ausgestaltung des geistigen Menschen ist in die Welt gekommen. Oft geht sie wunderliche Wege; gräbt in altem Schutt, statt an den Quellen des Lebens selbst zu schöpfen. Aber sie ist da und verlangt ihr Recht, und was noch vor zwanzig Jahren als eine wunderliche Sentimentalität verschrobener Köpfe belacht worden wäre, wird heute als eine wichtige Angelegenheit ernsthaft diskutiert. Große prinzipielle Fragen der Ethik werden mit leidenschaftlichem Eifer in der allgemeinen Literatur verhandelt. Nietzsches evolutionistische Persönlichkeitsethik und Schopen-

hauers asketische Mitleidsmoral, Tolstois evangelisches Christentum und Ellen Keys frohe Botschaft vom Kinderlande und der Erlösung der Menschheit aus der Kettenkrankheit — sie prallen hart aneinander. Und wieviel Sonderbares der Gedanke von der Umwertung aller Werte gezeitigt haben mag: daß die übernommenen Maßstäbe und Normen nicht unveränderlich sind, nicht das letzte Wort der Geschichte darstellen und daß keine Überlieferung, wie ehrwürdig sie auch scheine, sondern nur die soziale Vernunft Recht und Unrecht scheiden kann: dies ist von da aus doch vielen deutlich geworden. Hier empfing ein aus mannigfachen sozialen Nöten der Gegenwart entspringender Reformeifer gewissermaßen die innere Weihe und Berechtigung. Neue Auffassungen von den Rechten und Pflichten des Besitzes, über die Wohltätigkeit, über die Mäßigkeit, über die persönliche Tüchtigkeit, über den sexuellen Verkehr, über die Ehe, über das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern sind hervorgetreten, streben sich den geltenden gegenüber durchzusetzen und suchen selbständige Formen der Organisation. Aber es ist ja klar, daß sie insgesamt nur Ausläufer und Zweige am großen Baume der Ethik sind; daß sie in einem sittlichen Lebensideal, daß sie in grundsätzlichen Überzeugungen über die Zwecke der Kultur und des menschlichen Lebens wurzeln müssen, wollen sie nicht verdorren oder sich in den Eigensinn sektenhafter Auffassungen verlieren. Und gerade angesichts solcher Spezialisierung der Bestrebungen, welche praktische Reformarbeit leisten wollen, bietet sich den „Ethischen Gesellschaften“ ein reiches und fruchtbares Feld der Betätigung dar: in der Zusammenfassung solcher Bestrebungen zur Einheit, in der Ausgleichung der Widersprüche, in welche diese Reformtendenzen bisweilen mit sich und mit gewissen ethischen Grundvoraussetzungen geraten, und in der beständigen Vermittlung zwischen der Ethik als Wissenschaft und der Ethik als Lebenskunst. Naturgemäß bilden diese organisierten Teilbestrebungen — die mannigfachen sozialen Hilfsvereine, die Vereine zur Bekämpfung des Alkoholgenusses, zur Förderung der Tüchtigkeitsbestrebungen, zur Bekämpfung der Prostitution und der Geschlechtskrankheiten, die Vereine zur Reform des Eherechtes und zur Hebung der sozialen und politischen Stellung der Frauen, die Vereine zum Schutze der ledigen Mutter und des Kindes, und wie

sie alle heißen mögen — ebensoviele Kanäle, welche Interesse und Kraft, Zeit und Mittel von den „Ethischen Gesellschaften“ ableiten. Es ist ja für die meisten Menschen viel einfacher und verlockender für ein ganz konkretes, leicht übersehbares Ziel zu arbeiten als für ein abstraktes, ferne liegendes, wie es sich im Begriffe der ethischen Kultur darstellt. Indirekt aber können alle diese Bestrebungen doch als eine Unterstützung des Grundgedankens der „Ethischen Gesellschaften“ angesehen werden, weil sie wenigstens in dem e i n e n Punkte mit ihnen übereinkommen, daß sie ihre Absichten und Ziele durch eine verständige Prüfung der sozialen Notwendigkeiten zu gewinnen und durch eine, fern von allem Konfessionalismus, auf dem Boden der reinen Humanität erwachsene Begeisterung zu fördern suchen.

Durch solche Mittel nicht nur das ethische Tun der Erwachsenen zu fördern, sondern auch die sittliche Bildung der Jugend zu begründen, ist ein Gedanke, welcher mit den Anfängen der ethischen Bewegung aufs engste verwachsen ist. Die Trennung des Ethischen und des Religiösen, die Gewißheit, daß sich eine humane Ethik in wirkungsvoller Weise auf rein natürliche Momente, auf das Gefühl des sozialen Zusammenhanges, auf die menschliche Solidarität und auf die Weckung und Reinigung der Ehr- und Sympathiegefühle, begründen lasse, ohne metaphysisch-dogmatischer Ausblicke zu bedürfen, darf als ein unterscheidendes Kennzeichen der ganzen Richtung angesehen werden. Es ist unverkennbar, daß seit der Begründung der österreichischen „Ethischen Gesellschaft“ die Mittel zur Durchführung einer solchen ethischen Pädagogik erhebliche Bereicherung erfahren haben. Dieses früher so sterile Gebiet ist durch manche vortreffliche Arbeiten in deutscher, französischer, englischer und italienischer Sprache ganz neu und erfolgreich angebaut worden. Und in allen Kulturvölkern beginnt sich, wie der im Herbste 1908 zu London tagende internationale Kongreß für sittliche Erziehung gezeigt hat, das Bewußtsein zu regen, daß mit den bisherigen Methoden angesichts der immer wachsenden Schwierigkeiten in unseren großen Volksstaaten mit ihrer Entfesselung der Kräfte und der Auflösung der alten Lebensformen, angesichts der ganz neuen Aufgaben der Volkserziehung, nicht mehr auszukommen sei.

Aber sieht man auch ab von den großen Differenzen, welche in bezug auf das Wie?, in bezug auf die Art und Weise des Bessermachens, auf diesem Kongresse hervorgetreten sind, so erscheint das ganze Problem in der engsten Verbindung mit der religiösen Frage der Gegenwart, so daß auch die beste und reinlichste Lösung der prinzipiellen Frage noch immer keine Entscheidung in bezug auf die praktische Gestaltung zu bringen vermag. Eine Trennung des Religionsunterrichtes vom Moralunterricht, wie er dem Geiste der „Ethischen Gesellschaften" entspräche, ist, sobald die intellektuelle Vorarbeit geleistet ist, eine verhältnismäßig einfache Sache, wenn überhaupt volle Trennung zwischen Kirche und Schule, zwischen Kirche und Staat besteht, wie in Frankreich, oder die volle Freiheit in der Bildung von Gesellschaften zur Pflege des inneren Lebens seit Jahrhunderten gewährleistet und eingewurzelt ist, wie in England und Amerika. Sie ist ein politisches Kampfobjekt ersten Ranges, wo der Begriff der Kirche noch fast untrennbar mit dem des Staates verwachsen ist; wo außerhalb der offiziell anerkannten Landeskirchen oder Staatskirchenverbände nur wenige und schwache Ansätze zu selbständigen Organisationen vorhanden sind, wie im Deutschen Reiche und in Österreich; und wo überdies in der Gegenwart ein außerordentliches Erstarken der kirchlichen Parteien der Bewegung nach dem durch jene westlichen Kulturen bezeichneten Ziele hin fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet.

Sind aber auch größere Erfolge außerhalb eines sehr engen Kreises zur Zeit hier ausgeschlossen, so braucht aus dieser Sachlage für die Freunde ethischer Kultur keineswegs Entmutigung zu resultieren. Denn unter jener laut rauschenden und mächtigen Flut kirchlich-religiöser Reaktion wächst für das feiner beobachtende Auge unverkennbar die Zahl derjenigen, welche, abgestoßen von den Formen und Mitteln der Vergangenheit, nach neuen Wegen zur Selbstvervollkommnung suchen, welchen der Begriff des Glaubens nicht notwendig die Bindung an übernatürliche Mächte bedeutet und die alte Gottesreligion unmerklich zur Menschheitsreligion sich umbildet. Solche geistigen Elemente, solche Menschen, die wir als „Gottsucher" im modernen Sinne bezeichnen mögen, zu sammeln, zu organisieren, der Sache der Humanität dienstbar zu machen, ist auch unter den gegebenen Verhältnissen eine schöne

und wichtige Aufgabe der „Ethischen Gesellschaften", und gerade ihre Gegner werden am meisten dafür sorgen, daß es ihnen an den dazu nötigen Kräften nicht gebreche.

* * *

Hochgeehrte Anwesende!

Sie haben sich eingefunden, um über die Begründung einer „Ethischen Gesellschaft" in Österreich zu beraten, und der Kreis von Männern und Frauen, welche diese Einladung an Sie ergehen ließen, haben an mich die ehrenvolle Aufforderung gerichtet, das Wesen und die Aufgabe der Gesellschaft, welche wir begründen wollen, im Zusammenhange mit den allgemeinen Forderungen der Zeit vor Ihnen zu entwickeln. Diese Aufgabe wäre eine fast hoffnungslos schwierige, wenn ich nicht voraussetzen dürfte, daß ich gewisse Gedanken und Gefühle nicht erst in Ihnen zu erzeugen nötig habe, sondern nur das Mundstück bin, aus welchem der Geist dieser Versammlung selber spricht.

Ich kann nichts Anderes und nichts Besseres hoffen, als daß es mir gelingen möge, vielem, was in Ihnen schon lebendig ist, aber noch keine klare Form, kein bestimmtes Ziel gefunden hat, zu hellerem Bewußtsein über sich selbst zu verhelfen. Groß ist die Macht des lebendigen Wortes; aber auch wenn ich mit Engelzungen zu reden vermöchte, so würde ich die Überzeugungen, deren wir hier bedürfen, nicht in einer kurzen Stunde zu begründen vermögen, wenn nicht Stimmen in Ihrem Innern der meinigen harmonisch entgegentönten. Was wir Ihnen vorschlagen, in Erwägung zu ziehen und zum Ziele Ihrer Bestrebungen, zu einem Gegenstande Ihrer persönlichen Hingabe zu machen, ist etwas Neues, wenigstens auf dem Boden dieses Reiches; aber es ist doch kein völlig unbekanntes Meer, nach welchem wir unsere Segel spannen wollen.

Vielen trefflichen Männern des Zeitalters der Aufklärung schwebte der gleiche Gedanke vor. In der deutschen Philosophie taucht er wiederholt auf — bei Kant, bei Krause. Der französische und englische Positivismus tut bedeutsame Schritte zu seiner Verwirklichung, schafft lebensvolle Verbände und wirkt durch

diese in fühlbarer Weise auf öffentliche Denkart und Gesetzgebung ein. Und der große weitverzweigte Bund der Freimaurer ruht in seinen alten Regeln auf Gedanken, welche unseren Ausgangspunkten so vielfach verwandt sind, daß oft von Anhängern der Loge die Frage mit Befremden aufgeworfen worden ist, warum die Freunde der ethischen Bewegung sich mit ihrem guten Willen und ihrer Kraft nicht lieber in diesen alten Verband einfügen, statt es tastend mit der Gründung eines neuen zu versuchen. Ich will mit zwei Worten bezeichnen, worin dies Neue und sein Wert diesen älteren Versuchen gegenüber besteht.

Es ist die Abstreifung der Fesseln eines bestimmten philosophischen und sozialen Systems, in welche die positivistischen Gemeinden ihre Anhänger bannen; die Abstreifung alter, vielfach obsolet gewordener Satzungen und Regeln und ihre Ersetzung durch den lebendigen Geist der Wissenschaft; das Abtun der Geheimbündelei und der aristokratischen Exklusivität, welche sich mit ihrem Menschentum nur an die Besitzenden und nur an die Männer wendet. Wir fordern einen Beitrag, der so gering ist, daß ihn auch der Ärmste für die Pflege seiner idealen Bestrebungen aufbringen kann, wenn wir auch natürlich erwarten, daß dieser Mindestbeitrag des Armen nicht von dem, der mehr zu geben hat, auch als das Maximum seiner Leistung angesehen werde. Und wir wollen die Frauen nicht, wie die Freimaurer tun, nur zu den sogenannten offenen Logenabenden, d. h. zur Unterhaltung zulassen, sondern wir erwarten von ihnen tätige Mitarbeit. Wir sind der Meinung, daß ohne die Frauen gar keine tiefer greifenden Umgestaltungen des sittlichen Geistes möglich sind, daß gerade die Frau für unsere Ideen gewonnen werden muß und daß sie, wenn sie gewonnen ist, die wirksamste Vorkämpferin derselben sein wird.

Wir wollen auch keine Geheimnisse, keine Symbole; nichts, was an Kultus erinnert. Alle Symbole mögen einst gut und notwendig gewesen sein; sie sind es aber nicht mehr für unsere Zeit. Wir brauchen reine, helle, offenbare Wahrheit. Solche alten Formeln sind schön und ehrwürdig; aber sie ertöten zuletzt den Geist, und bei dem Versuche, ihnen neues Leben einzuflößen, geht viel Kraft unnütz verloren.

Wir wollen versuchen, den Gedanken der Humanität auf

breitester Basis und rein durch sich selbst wirksam zu machen. Nicht ein bestimmtes Dogma, nicht eine einheitliche Lehrform, nicht ein bestimmtes Statut soll uns zusammenhalten, sondern der Glaube, daß es möglich und notwendig sei, durch ein beständiges Zusammenwirken des menschlichen Willens und der Vernunft das Gute zu fördern, an der Wohlfahrt und am Fortschritte der Menschheit tätig zu sein.

In dieser Allgemeinheit und Reinheit ist der sittliche Gedanke zuerst in Amerika zur Grundlage von Gemeinschaftsbildungen gemacht und in einer volkstümlichen Literatur voll beredter Kraft ausgesprochen worden. Diese amerikanischen Versuche, deren Anfänge schon zwei Jahrzehnte alt sind, haben angesichts der wachsenden Verbitterung und Verfinsterung der Geister in Deutschland auch dort zu einer verwandten Gründung, zur Gründung der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ geführt. Ich will hier keine Geschichte der ethischen Bewegung geben; nur auf eines will ich in diesem Zusammenhange hinweisen. Völlig eins in ihren Zielen und ihrer allgemeinen Grundanschauung, unterscheiden sich die amerikanischen Gesellschaften und die „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur“ darin voneinander, daß die ersteren mehr den Charakter einer Kirchengemeinde, die letztere durchaus den Typus des Vereines an sich tragen und daß darum die amerikanischen Gesellschaften neben ihren Vorständen, welche den geschäftlichen Teil der Leitung besorgen, als wichtigste Institution den ständigen, festangestellten Sprecher besitzen, in dessen Hand die geistige Führung der Gemeinschaft liegt. Aus Gründen, welche ich hier nicht weiter erörtern will, hat man in Deutschland von der Nachahmung dieser Form abgesehen, und unsere Statuten sind wiederum in den wesentlichsten Zügen den Satzungen der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ nachgebildet. Auch nach England hat das amerikanische Beispiel hinübergewirkt, und der deutsche Vorgang hat wiederum in Italien Nachahmung gefunden. Die gleichen Bedürfnisse wecken überall die nämlichen Geister; und dies ist zugleich der beste Beweis, daß, was wir anstreben, nicht eine eigensinnige Schrulle ist, sondern eine echte Forderung der Zeit. Schon ist auch Sorge getragen, daß dieser inneren Gemeinschaft die äußere Form nicht fehle; schon sind Anfänge eines internationalen ethischen Bundes vorhanden.

Ich wende mich nun nach diesem geschichtlichen Rückblick zu dem eigentlichen Gegenstande meines Vortrages und suche die Frage zu beantworten: Was ist denn die Stellung und Aufgabe einer „Ethischen Gesellschaft“ im ganzen des heutigen Lebens?

Als unsere wichtigste Aufgabe möchte ich etwas bezeichnen, was unausgesprochen im Hintergrunde aller Bestimmungen unserer Statuten über die Zwecke der Gesellschaft und die Mittel, sie zu erreichen, liegt. Wir wünschen ein Organ zu bilden für eine ständige Wechselwirkung zwischen der wissenschaftlichen Ethik und dem Leben. Darin liegt die Eigenart der „Ethischen Gesellschaften“, wie wir sie fassen, begründet. Und aus dieser Eigenart ergibt sich der Geist, in welchem sie zu leiten sind und zu arbeiten haben.

Die „Ethische Gesellschaft“ soll kein wissenschaftlicher Verein sein. Sie kann es nicht sein. Sie ist nach den Satzungen jeder Person zugänglich, deren Beitrittserklärung von dem Zweigvorstande angenommen wird. Diese diskretionäre Befugnis aber bezieht sich nur auf eine etwaige Prüfung persönlicher Verhältnisse; irgendein bestimmter Bildungsgrad wird weder verlangt noch erwartet. In einer Gesellschaft, welche jedermann zugänglich ist, kann man keine wissenschaftlichen Fragen verhandeln, kann man nicht einmal Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung in strengerer theoretischer Form vortragen. Die Ethik als Wissenschaft findet ihre natürliche Pflanzstätte an den gelehrten Schulen und in der wissenschaftlichen Literatur.

Wir wollen aber auch kein humanitärer Verein sein, wie es deren glücklicherweise so viele gibt. Alle diese Vereine, mögen sie nun die Unterhaltung von Volksküchen oder die Hilfeleistung bei Unglücksfällen oder die Armenpflege schlechthin oder die Unterstützung entlassener Sträflinge, Hebung gefallener Mädchen oder die Bekämpfung der Trunksucht oder was immer für einen Zweck haben — ich brauche ja hier keine vollständige Aufzählung zu geben — alle diese Vereine sind aus ethischem Streben hervorgegangen: sie stellen sich tätig in den Dienst des allgemeinen Wohles, da, wo die öffentlichen Mächte, Staat und Gemeinde, aus irgendwelchen Gründen unvermögend sind, bestehenden Schäden abzuhelfen und den Bedürftigen wirksame Förderung

zu gewähren. Ich möchte auf keine Weise in den oft gehörten billigen Spott über die „Vereinsmeierei" einstimmen. Mag dabei auch manche nutzlose Vergeudung von Zeit und Geld und manches allzu gefällige Wichtigtun mitunterlaufen — viele von denen, welche die wirkliche Arbeit tun, bringen dem allgemeinen Wohle doch große persönliche Opfer, und diejenigen, welche nur Geld geben, leiten ihren Überfluß wenigstens dahin, wo er sozial wohltätig zu wirken vermag. Ich bin der Meinung, daß es unendlich viel trauriger in der Welt aussähe, wenn wir uns diese organisierte Nächstenliebe hinwegdenken. Gewiß: unter einer vollkommeneren Rechtsordnung, als wir sie heute besitzen, würden manche Übelstände wegfallen oder durch öffentliche Veranstaltungen gebessert werden, welche heute die private Humanität herausfordern; aber es ist meiner Meinung nach gar keine so vollkommene öffentliche Organisation denkbar, welche der Nachhilfe durch die Menschenliebe völlig entbehren könnte — geradeso wie es unmöglich ist, eine Maschine zu konstruieren, in der die Reibung der einzelnen Teile aneinander so völlig ausgeschlossen wäre, daß das lindernde Öl ganz entbehrt werden könnte.

Wir schätzen also die ethische Gesinnung, den Eifer für menschliches Wohl, welcher sich in den bestehenden Humanitätsvereinen betätigt hat; aber es ist nicht unsere Meinung, daß die „Ethische Gesellschaft" in ihre Reihe zu treten oder denselben irgendwie Konkurrenz zu machen habe. Dies schließt keineswegs aus, daß eine „Ethische Gesellschaft" etwa da mit positiven Leistungen auf humanitärem Gebiete eintrete, wo die vorhandenen Einrichtungen und Vereinigungen eine Lücke zeigen. Wenn also z. B. die Abteilung Frankfurt a. M. der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur" eine gut ausgestattete Freibibliothek mit Volkslesehalle errichtet, in welchen auch der Ärmste eine ihm zusagende und ihn bildende Lektüre finden kann oder die Abteilung Berlin eine Auskunftsstelle, an welcher der Bedürftige, Arbeitslose guten Rat und individualisierende Behandlung seines Falles und eine wohlgeordnete Übersicht aller in der Riesenstadt befindlichen Humanitätseinrichtungen, ihrer Bedingungen und Satzungen findet, damit er im Notfalle nicht selber aufs Geratewohl herumtasten muß — so sind das Dinge, welche vollständig

im Geiste unserer Bestrebungen liegen, aber natürlich keine allgemeine Formulierung zulassen. Wo immer in einer Stadt eine „Ethische Gesellschaft“ entsteht, welche sich praktisch zu betätigen wünscht, da wird eben nach ganz speziellen Lokalverhältnissen zu entscheiden sein, an welchem Punkte etwa eine solche Tätigkeit einzusetzen hätte. Aber immer kann dies nur ein Bruchstück der eigentlichen Aufgabe sein, welche umfassender und allgemeiner ist: Wechselwirkung zwischen der wissenschaftlichen Ethik und dem Leben.

Man könnte die Frage aufwerfen: Ist eine solche Wechselwirkung denn möglich; ist sie nützlich und notwendig?

Lassen Sie mich zunächst ein Wort von der Wissenschaft sagen. Es besteht heute noch immer — und das ist charakteristisch für das ganze 19. Jahrhundert, wenigstens im Bereiche der deutschen Kultur — eine gewisse Abneigung der Geisteswissenschaften, der Philosophie, gegen allzu nahe Berührung mit dem Leben, mit dem volkstümlichen Gedanken. Ich weiß nicht, ob das die Scheu des vornehmen Mannes ist, welcher fürchtet, sich im Volksgedränge zu beschmutzen, oder die Angst des Narren, der sich einbildet, aus Glas zu sein, und jedem, der sich ihm nähert, zuruft: „Stoß mich nicht an, ich bin zerbrechlich.“ Aber die Tatsache ist da, und sie bildet einen merkwürdigen und unerfreulichen Gegensatz zu dem großen und zielbewußten Eifer, mit welchem die Naturwissenschaften und die Medizin daran arbeiten, sich populär zu machen und populär zu erhalten — ganz ohne Sorgen, daß solche Bestrebungen der Wissenschaftlichkeit der Forschung Eintrag tun könnten. Die große Aufgabe, die weiteren Kreise des Volkes über allgemeine Fragen des Daseins wahrhaft aufzuklären und eine vernunftgemäße Ansicht von Welt und Leben zu verbreiten — eine Aufgabe, welche die Philosophie des 18. Jahrhunderts klar erfaßt und mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln würdig durchzuführen gewußt hat — ist von der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts liegen gelassen worden. Wir haben eine Reihe glänzender Gedankensysteme, welche unseren westlichen Nachbarn vielfach die Leuchte vorangetragen haben, welchen keine Höhe und keine Tiefe der Welt unzugänglich ist, aber nur die unzulänglichste Vermittlung zwischen diesen Schöpfungen und der allgemeinen deutschen Bildung.

Dort herrscht das kläglichste Philistertum, und Finsterlinge aller Art gewinnen einen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt steigenden Einfluß, als hätten Goethe und Schiller, Kant und Feuerbach, Strauß und Fr. Vischer umsonst gelebt. Und nur aus diesem fast ganz verlorenen Zusammenhang des philosophischen Denkens mit der allgemeinen Bildung kann ich es mir erklären, daß ein Mann, wie der gegenwärtige Leiter unserer Unterrichtsverwaltung seinen ernsten Ruf nach Pflege des idealen Sinnes an die Versammlung der deutschen Naturforscher ergehen ließ, welche im Herbste in den Mauern dieser Kaiserstadt tagte. Aber es war nichts natürlicher, als daß dieser Ruf von dieser Versammlung mit einigem Befremden aufgenommen wurde. Denn der Naturforscher hat nur ein Ideal: den bestehenden Zusammenhang der Dinge nach Grund und Folge zu erkennen, die Tatsachen der Natur so genau wie möglich zu beschreiben, und an dieser Idealität, der Idealität des unbefangenen, hingebungsvollen Forschens, ist in der Naturwissenschaft unserer Tage wahrlich kein Mangel. Die Idealität aber, welche der hohe Redner wirklich im Sinne hatte, die Idealität einer praktischen Lebensansicht, zu pflegen oder zu erzeugen, ist nicht Sache der Naturforschung. Praktische Ideale entstammen unserem eigenen Wollen und Denken; wir finden sie nicht fertig in der Natur; sie drücken kein Müssen, keinen zwingenden Zusammenhang von Grund und Folge, sondern ein Sollen, eine Wertung, eine Norm aus; sie auszubilden, kritisch zu prüfen und auf gegebene Verhältnisse anzuwenden, ist nicht Sache der Naturforschung, sondern Sache der Ethik. Man hat auch diese lange als bloße Kathederwissenschaft betrieben — als hätte nur die Gelehrsamkeit ein Interesse daran, sich über die Gründe der sittlichen Urteile klar zu werden, welche tagaus, tagein von Menschen über Menschen gefällt werden, den Umkreis unserer Pflichten, den Inbegriff des sozial und menschlich Wertvollen zu bestimmen. Und doch hatte schon im 17. Jahrhundert der Engländer John Locke erklärt: „Die Ethik ist die Sache und Wissenschaft der Menschheit im allgemeinen.“ Dieser Satz hat in den zwei Jahrhunderten, die seitdem vergangen sind, nichts an seiner Bedeutung eingebüßt. Denn der Einfluß der Mächte, welche außer der Wissenschaft und dem vernünftigen Denken Einfluß auf das praktische Verhalten des Menschen üben können

— der Religion, der Sitte, der Gemeinde, der Familie — ist seitdem wahrlich nicht gewachsen. Erst in den letzten Dezennien ist in dieser Haltung der wissenschaftlichen Ethik ein Umschwung eingetreten.

Man hat angefangen, die stellenweise allzu abstrakten und künstlichen Grundbegriffe der wissenschaftlichen Ethik zu revidieren und zeitgemäß umzugestalten; man ist sich der Aufgabe bewußt geworden, die wissenschaftlichen Begriffe der Ethik sozusagen in Kleingeld auszumünzen, in einer auf die heutigen Verhältnisse anwendbaren Lehre von den Tugenden und Pflichten des Menschen praktisch darzustellen und diese Normen auch auf die Beurteilung öffentlicher Verhältnisse anzuwenden.

Indem ich aber diese befruchtende und läuternde Einwirkung der Ethik als Wissenschaft auf das Leben hochstelle und in ihrer Förderung einen Hauptzweck der „Ethischen Gesellschaft“ erblicke, glaube ich einem Einwand zu begegnen, welcher dieses Verhältnis geradezu umzukehren scheint. Man könnte sagen: „Die wissenschaftliche Ethik wird doch nicht den Anspruch erheben wollen, daß sie die praktische Sittlichkeit erst zu erfinden und möglich zu machen habe. Das Leben geht ja dem Denken voraus; es wäre übel daran, wenn es warten wollte, bis die Wissenschaft fertig geworden ist. Die tut ja nichts weiter als das zu sammeln und zu systematisieren, was im Leben schon gang und gäbe ist.“ Tut sie wirklich nichts weiter? Ich fürchte, dann hätten wir eine Wissenschaft und Technik, welche sich von der der Chinesen und der Griechen nicht wesentlich unterscheiden. Gewiß: der Mensch hat sich gesund erhalten und ist wieder gesund geworden, wenn er krank war, lange, bevor es eine rationelle Hygiene und Therapie gab; und manche alte Regel, manches alte Hausmittel erweist sich auch heute, trotz aller medizinischen Fakultäten, noch als segensreich. Aber wollten wir darum auf die heutige Ätiologie der Infektionskrankheiten und auf die enormen Fortschritte, welche durch sie in unsere Gesundheitspflege gekommen sind, verzichten? So ist es auch auf ethischem Gebiete. Gewiß: gute Menschen, die redlich strebend sich bemühen, und goldene Regeln, welche dem Strebenden die Wege zeigen, hat es immer gegeben auch ohne Wissenschaft. Aber welche Irrtümer sind daneben im Umlaufe; wieviel Be-

schränktheit, Verkehrtheit, Vorurteile! Wer wird glauben mögen, daß ein verständiges, kritisches, an den Erfahrungen aller Zeiten genährtes Denken über das, was recht und wertvoll sei, diese Ethik des täglichen Lebens nicht zu belehren, nicht zu verbessern vermöchte! Ist sie bei vielen Menschen denn etwa mehr als einige Reminiszenzen aus dem Katechismus und der Predigt, einige hastig verallgemeinerte, persönliche Erfahrungen und der nüchterne Nützlichkeitsstandpunkt der gewöhnlichen Lebensklugheit — das Ganze getragen und zusammengehalten von den Gewohnheiten, welche durch Erziehung und soziales Zusammenleben angeeignet worden sind? Und eine solche Gesinnung sollte der Verbesserung durch höhere Ideen weder fähig noch bedürftig sein? Mit ihr sollten wir hoffen, den großen Aufgaben des Lebens gerecht zu werden? Es ist ganz offenbar, ja, es leuchtet auch dem Behaglichsten ein, welcher für seine Person sich nicht entschließen kann, aus dem gewohnten Geleise herauszutreten, daß das allgemeine Vorherrschen eines solchen Schlendrians die Gesellschaft zu einem notwendigen und unaufhaltsamen Rückschritt verurteilen mußte.

Wir müssen lernen, an uns selbst, an die Menschen um uns und an die gesellschaftlichen Einrichtungen höhere Maßstäbe anzulegen als die der gewöhnlichen Klugheit, welche angenehm leben, Kenntnisse und Stellungen erwerben, äußere Erfolge haben und ihre Kinder im gesicherten Wohlleben aufziehen will. Wir müssen lernen uns zu fragen: Geschieht in der Welt das Rechte? Wird die Gesellschaft vollkommener, zweckmäßiger eingerichtet? Nimmt die Wohlfahrt und die Entwicklungsfähigkeit zu? Und was tue ich selbst, um eine steigende Vollkommenheit, eine bessere Ordnung der menschlichen Dinge herbeizuführen?

Es ist die große Aufgabe der Wechselwirkung ethischer Wissenschaft mit dem Leben, wie ich sie mir durch die „Ethische Gesellschaft" vermittelt denke, solche Fragen nicht nur dann und wann einmal auftauchen zu lassen, sondern sie zu einem Gegenstande häufigen ernsten Nachdenkens zu machen und sie nicht nur mit den beschränkten Hilfsmitteln der eigenen Erfahrung und Einsicht zu lösen, sondern im Wechselverkehre mit anderen und unter Benutzung der geistigen Schätze, welche in Literatur und Wissenschaft aufgespeichert liegen. Sage niemand, wie man es

doch so oft hören kann: „Was ich zu tun habe, das weiß ich schon selber; das braucht mir niemand zu sagen.“ Es liegt eine Art von sinnloser Vermessenheit und Überhebung in diesen Worten oder eine grenzenlose Gleichgültigkeit. Wer hat das Recht, sein bißchen Denken und Wissen in Gegensatz zu setzen zum Geiste der Menschheit? Wer vermag überhaupt etwas zu sein und zu denken außer im Wechselleben mit dem allgemeinen Geiste? Wer kann zu den Höhen der Ideale emporklimmen außer auf den Stufen, welche tausend andere vor ihm im Schweiße ihres Angesichtes gehauen haben? Und wie ferne von jenen lichten Höhen müßte der bleiben, welcher nur dahin treten wollte, wohin das Licht der eigenen Weisheit den Weg zeigt!

Ich sprach von der Kleinlichkeit und Engigkeit persönlicher Anschauung, von dem ethischen Spießbürgertum und seiner selbstgefälligen Geistesträgheit und von der Hoffnung, die wir hegen, diese Trägen durch eine Wissenschaft aufzurütteln, die nicht bloß in Büchern steht, sondern als ein Lebendiges, in der Form der Lehre und des Meinungstausches, an die Menschen herantritt.

Diese Aufgabe der „Ethischen Gesellschaft“ ist groß, aber noch nicht die wichtigste. Schlimmer noch als die Trägheit, die Gleichgültigkeit, ist in unserer Zeit die entflammte politische Leidenschaft, welche allerdings mit dieser Gleichgültigkeit gegen das ethische Ideal sehr gut Hand in Hand gehen kann.

Es ist wahr, in der offiziellen Drapierung unseres öffentlichen Lebens spielen die ethischen Ideen heute wieder eine etwas größere Rolle als vor zwanzig Jahren. Man liebt es nicht mehr, von der Moral zu reden, wie von einem außer Kurs gekommenen Börsenpapier; man wagt es nicht mehr, die alleinglücklichmachende Kraft des wirtschaftlichen Egoismus zu proklamieren, der, wenn man ihn nur frei gewähren läßt, auf eine viel einfachere Weise, nach Naturgesetzen, dasjenige erzeugt, was die Moralisten aller Zeiten durch Sittengebote hervorzubringen sich vergebens abmühen: die allgemeine Glückseligkeit. Wer heute in einer Debatte den ethischen Standpunkt geltend zu machen versuchte, der würde nicht mehr wie einstens Gefahr laufen, daß man ihm das Wort abschnitte mit der Bemerkung: „Die Moral steht nicht auf der Tagesordnung“, oder: „Mit der Moral baut man keine Eisen-

bahnen" — mögen auch immer noch viele so denken, wie vor zwanzig Jahren. Und ich will gar nicht leugnen, daß die Haltung unseres öffentlichen Lebens eine ernstere geworden und jene sozialwirtschaftliche Frivolität, welche sich vor zwanzig bis fünfundzwanzig Jahren so breit machen durfte, stark in den Hintergrund gedrängt ist. Aber, wer möchte darum behaupten, daß unser öffentliches Leben nun von wahrhaft ethischem Geist erfüllt und getragen sei? Von ethischem Geiste! Das ist der Geist wahrer Gemeinschaft, der Geist der Menschlichkeit, der Wahrhaftigkeit, der gegenseitigen Achtung, das ist der Sinn für das Ganze und sein Gedeihen, der Geist williger Unterordnung unter das gemeine Beste, der Geist der Dienstbarkeit gegen große allgemeine Interessen des Staates und der Gesellschaft. Ach, diesen Geist läßt unser öffentliches Leben nur allzusehr vermissen. Ich möchte sagen: man proklamiert nicht mehr den Egoismus der Individualität, sondern den Egoismus der Klasse, der Interessengemeinschaft, der Partei und glaubt in der blinden fanatischen Hingebung an solche Teile des Teiles die Pflicht gegen das Ganze zu erfüllen. Meine Freunde! Es ist die Pflicht der „Ethischen Gesellschaft", den Finger auf diese Wunde unseres öffentlichen Lebens zu legen und sich zu bemühen, den öffentlichen Geist in diesem Punkte zu beruhigen und zu erklären. Auf der Fahne, die wir tragen, steht mit großen goldenen Lettern das Wort „Humanität". Und im Namen dieser Idee haben wir zu protestieren gegen alle Verstöße wider den wahren Gemeinsinn, gegen alles, was im Namen des Rechtes und der Sitte nur für einen Bruchteil der Gesellschaft gefordert wird, während es andere verletzt und das Ganze schädigt. Im Namen der Humanität protestieren wir gegen jenes absichtliche Nichtverstehenwollen des Gegners, gegen jenen leidenschaftlichen Parteigeist, welcher sich heute so breit macht und stets bereit ist, in dem Vertreter einer abweichenden Meinung einen böswilligen Schuft zu sehen.

Wir wünschen die Überzeugung zu verbreiten, daß die wahre Humanität nicht nur darin besteht, daß man sich der Eingriffe in die Rechtssphäre des Nebenmenschen enthält und ihn da und dort zu fördern sucht, sondern auch in dem Eingehen auf die fremde Gedankenwelt. Man pflegt oft zu sagen: „Es gibt nichts so Dummes, daß es nicht seine Anhänger und Fürsprecher fände."

Und ich will nicht leugnen, daß manchmal auch die reine Torheit Schule macht. Aber viel häufiger ist der Fall, daß Gedanken, die uns töricht erscheinen, weil sie unseren Denkgewohnheiten, Wünschen und Vorurteilen widersprechen, doch eine beachtenswerte Seite der Wirklichkeit zum Ausdrucke zu bringen suchen und daß wir nicht nur uns selbst, sondern den Fortschritt des Erkennens und die Verbreitung der Einsicht hemmen, indem wir sie kurzsichtig und leidenschaftlich von der Hand weisen.

Ich nehme Anstand, das, was ich hier meine, mit dem vielmißbrauchten Namen „Toleranz" zu bezeichnen. Dies könnte leicht zu Mißverständnissen führen und hat zu dem Mißverständnisse geführt, als fehle es der ethischen Bewegung an der rechten Entschiedenheit der Gesinnung, als wollten wir in einer Art weichmütiger Sentimentalität für alles Platz machen. Weil dies so gar nicht unsere Meinung ausdrückt, darum scheue ich den Ausdruck etwas. Ich möchte sagen: wahre ethische Kultur macht uns intolerant gegen vieles, was im Leben mit einem gewissen Anspruch auf Rechtmäßigkeit und Selbstverständlichkeit einhergeht, und tolerant gegen anderes, was heftig angefeindet wird. Wahre ethische Kultur macht uns vorsichtig in unseren Urteilen, weniger hastig in jenen Verallgemeinerungen, welche die Schlagworte der gewöhnlichen Parteien bilden und hinter denen sich in so vielen Fällen teils die Gedankenlosigkeit, teils persönliche und Klasseninteressen verbergen. Sie erinnert uns unablässig daran, daß sich das wahre soziale Gut nur aus einem geordneten Zusammenwirken aller Teile eines gesellschaftlichen Körpers ergeben kann, daß es in jeder Klasse ausgezeichnete und nichtswürdige Menschen gibt und daß keine Klasse das ethische Privilegium der Vollkommenheit beanspruchen kann.

Gewiß: wer auf dem Boden ethischer Kultur steht, der wird den unsauberen Geschäftsbetrieb, die illoyale Konkurrenz, die schwindelhafte Täuschung des Publikums, die wucherische Ausbeutung des Hilflosen auf das schärfste verurteilen und, wo er nur kann, zu bekämpfen suchen — wozu ich nicht nur das Schimpfen rechne, sondern die Macht des besseren Beispiels, die zweckmäßige Organisation und den eigenen Unternehmungsgeist —, aber der wird sich hüten, für alles, was unser Geschäfts-

leben an solchen Auswüchsen der Gewinnsucht enthält, in Bausch und Bogen die Juden verantwortlich zu machen und eine zum Teil berechtigte Kritik herrschender Zustände mit der gehässigsten unterschiedslosen Verunglimpfung einer ganzen Menschenklasse zu beginnen.

Es fällt der Ethik nicht ein, Duldung zu predigen gegen die Erniedrigung unserer sittlichen Maßstäbe, gegen den mangelnden Ernst und Schwung der Gesinnung, gegen die flaue Gleichgültigkeit, welche das Leben nimmt, wie es eben ist, und sich im übrigen für die eigene Person und Familie möglichst gut damit abzufinden sucht. Aber wir protestieren mit dem größten Nachdrucke gegen jene Intoleranz, welche von seiten der kirchlichen Parteien wieder und wieder in den feierlichsten Kundgebungen zum Prinzip erhoben wird; gegen jene Intoleranz, welche den Wert des Menschen nicht in seinem Charakter, nicht in seiner sozialen Tüchtigkeit, sondern in seinen religiösen Vorstellungen, in seiner Zugehörigkeit zu gewissen Glaubensformen erblickt; die, unbelehrt durch die Fülle widersprechender Erfahrungen, ihre Glaubenslehren für alleinsittlich, alleinseligmachend proklamiert und zwangsweise zur Grundlage aller sittlichen Erziehung machen möchte.

Die nämliche scheinbare Paradoxie dürfte auch unser Verhalten in einer anderen der großen Fragen bestimmen, welche die Menschen heute in getrennte politische Lager treibt: dem Gegensatz und dem notwendigen Ausgleich zwischen Kapital und Arbeit. Es ist wiederholt versucht worden und wird immer wieder versucht, gerade an diesem Punkte die „Ethischen Gesellschaften" in eine ausgesprochene Parteistellung hineinzutreiben, die Sache der Ethik mit der Sache der Arbeiterpartei zu identifizieren, als das einzige ernsthaft zu verhandelnde Programm sozialethischer Reform den Sozialismus hinzustellen. Daß unserer heutigen sozialen Organisation noch viele empfindliche Mängel ankleben, daß die Verteilung des Besitzes eine allzu ungleiche ist, daß wichtige Aufgaben sozialer Wohlfahrt, geistiger und leiblicher Volkspflege ungelöst bleiben, weil man dem rasch sich anhäufenden Besitz in den Händen der Einzelnen ein ungehemmtes Fortwuchern gestattet, statt ihn dem gemeinen Besten dienstbar zu machen — dies alles kann vom ethischen Standpunkte nicht bestritten

werden. Und wir werden uns auch darüber keinen Täuschungen hingeben, daß die Möglichkeiten der Ausbeutung und Niederhaltung der arbeitenden Klasse, welche die heutige Rechtsordnung bietet, von der Kapitalistenklasse vielfach mit Rücksichtslosigkeit, mit gewissenlosem Leichtsinn ausgenutzt worden sind.

Aber sollen wir darum vergessen, daß die politischen und sozialen Wünsche der Arbeiter, des klassenbewußten Proletariats, wie sie sich selbst von ihren Führern gerne nennen hören, ganz ebenso Parteipolitik und Klassenpolitik enthalten; daß der Zukunftsstaat, wie er sich in ihren Köpfen, in ihrer Presse malt, auch wieder nur ein Klassenstaat ist, in welchem dann statt des Grundbesitzers, des Industriellen, des Kaufmannes, des Gelehrten, der Arbeiter das große Wort führt?

Sollen wir uns nicht zweifelnd fragen, ist diese Klasse denn irgendwie vorbereitet, die ungeheure Last des gesellschaftlichen Baues auf ihre Schultern zu nehmen? Würde, wenn wir sie heute in den Vollbesitz politischer Gewalt setzen, nicht ein neues System der sozialen Unterdrückung heraufkommen, vielleicht viel schlimmer und jedenfalls in seinen Folgen weit kulturmörderischer als das gegenwärtige? Darum kann, wie ich meine, die ethische Kultur kein bloßes Anhängsel des Sozialismus sein. So gewiß es ist, daß wir tiefgreifende Umgestaltungen unserer Rechtsnormen bedürfen, wenn wir fortschreiten wollen, so sicher ist es, daß bloße Gesetzmacherei ohne entsprechende sittliche Bildung, ohne Charakterwandlung nichts wahrhaft Neues und Großes wird schaffen können. Und daß in dieser Beziehung bei den unteren Klassen noch sehr, sehr viel zu tun ist, darüber sollte man sich keine Illusionen machen. Es ist sicherlich mit Freude zu begrüßen, wenn man heute in das innere Leben und in die Gemütsstimmung der unteren Klassen wieder einzudringen versucht; wenn Literatur und Kunst wenigstens im künstlerischen Abbild die Teilnahme an Zuständen zu wecken bestrebt sind, welche sich der günstiger Situierte im Leben gerne fernhält. Aber durchaus ungesund und verwerflich ist jene da und dort schon vernehmliche volksschmeichlerische Weise, welche den Arbeiter, den Angehörigen der unteren Klassen überhaupt, idealisiert; ihn als den besseren, aber unterdrückten Menschen ansieht; ihn als den einzig Arbeitenden, als den wahren Träger der Kultur dem bloß Genießenden,

behaglich sich Mästenden, gegenüberstellt, in ihm das eigentliche Volk und in den anderen nur schmarotzende Nichtstuer erblickt. Das ist alles grundtöricht. Es gibt keine ethischen Klassenprivilegien. Es gibt verkommene Hallunken unter den Menschen, die im Jahre 100 000 Kronen Rente haben, gerade so gut wie unter den Arbeitern; und viele, viele von denen, welche heute im Schmutze liegen, sind so beschaffen, daß sie in keiner möglichen Gesellschaftsordnung etwas Anderes sein könnten als schädliche Parasiten. Es gibt aber auch unter denen, welche auf den Höhen des Lebens stehen und zu denen der Arbeiter mit Neid aufblickt, weil er meint, alle Arbeit sei gleich viel wert, und wer mehr habe als ein anderer, der lebe auf dessen Kosten und entziehe ihm sein Recht auf den vollen Arbeitsertrag — es gibt unter ihnen viele, welche die Forderung des achtstündigen Arbeitstages mit Entrüstung für sich zurückweisen würden, weil sie mit dieser Zeit das, was ihnen zu leisten obliegt, auf gar keine Weise bewältigen könnten und die überdies unter der Last einer inneren und äußeren Verantwortung arbeiten, von denen der gewöhnliche Arbeiter nicht einmal eine Vorstellung hat.

In beiden Lagern wird schwer gesündigt, und es kann zwar eine soziale Revolution geben, aber keine soziale Reform in ethischem Geiste, wenn nicht an die Stelle der Leidenschaftlichkeit, der brutalen Verständnislosigkeit, mit welcher sich heute Kapital und Arbeit, Besitzende und Nichtbesitzende noch vielfach gegenüberstehen, ein größeres Wohlwollen, mehr Wahrhaftigkeit und eine genauere Kenntnis der sozialen Aufgaben tritt. Es ist ein Wahn, wenn man in gewissen Kreisen noch immer glaubt, daß eine gesteigerte Machtentwicklung der alten Autoritäten in Staat und Kirche den leidenschaftlichen Sozialismus, welcher heute die Massen bewegt, zum Verschwinden bringen und die unteren Klassen durch bloße Gewaltmittel unter die alte soziale Gebundenheit zurückführen könne. Man verkennt, daß neben roheren Instinkten in diesen Bestrebungen der Massen auch ein edler, idealer Zug feinerer Lebensgestaltung zur Geltung kommt, und man müßte geradezu blind sein, wenn man nicht sehen wollte, mit welchem Eifer und welcher Begierde ein ansehnlicher Teil der Arbeiterschaft nach Bildungsmitteln aller Art greift, um sich die Fähigkeit zu erwerben, nicht bloß Maschine, sondern auch

Mensch zu sein. Man verkennt auch, daß in den Kampforganisationen der unteren Klassen neben dem bloßen Parteiinteresse vielfach Züge einer gegenseitigen Hingebung, einer Opferwilligkeit für gemeinsame Zwecke zum Vorschein kommen, welche uns wie Vorboten eines neuen sozialen Geistes, wenn auch noch eingeschränkt auf eine enge Sphäre, selbst wieder als Parteigeist, anmuten.

Es ist aber anderseits ein Wahn, wenn der Sozialismus verkündet, mit dem Tage der großen Umwälzung, mit dem Tage der allgemeinen Gleichstellung der Arbeit werde das Reich des Segens und des Friedens auf Erden beginnen. Als ob Rechts- und Verfassungsbestimmungen etwas Anderes tun könnten als sanktionieren, was schon vorher in Geist und Gemüt der Menschen lebendig ist? Als ob man die allgemeine Solidarität durch Beschluß eines gesetzgebenden Körpers einführen könnte und ein Dekret, welches die Menschen in bezug auf Besitz und Arbeitserträgnis solidarisch macht, etwas Anderes stiften könnte als die allgemeinste Verwirrung und Unzufriedenheit, so lange nicht durch eine tiefe Umwandlung der sittlichen Natur des Menschen und durch eine damit Hand in Hand gehende Umbildung der Institutionen sichere Fundamente gelegt sind. Es gibt nur einen Weg der sozialen Reform: Kapital und Arbeit, Kopf und Hand müssen einander verstehen lernen und nicht meinen, ohne einander auskommen zu können. Die Gesellschaft der Zukunft kann nicht mehr in zwei Klassen zerfallen; wir bedürfen einer Organisation der Arbeit bis zu den höchsten Spitzen hinauf und einer Organisation der Bildung, die bis zum untersten Grunde hinabreicht und die beide ineinandergreifen.

Dies also meine ich, müßte die Stellung der „Ethischen Gesellschaft" zu den Fragen des öffentlichen Lebens sein. Wir sind keine politische Partei und können keine sein. Eine Partei der Ethiker im Reichsrate wäre ein Unding. Praktische Politik und Ethik werden immer zweierlei sein. Zweierlei; aber darum nicht völlig getrennt. Ich erinnere an das biblische Gleichnis vom Sauerteig. Dieser würde seine Funktion bei der Herstellung gesunden Brotes schlecht erfüllen, wenn er sich da und dort in den Ecken des Backtroges zu Klumpen zusammenballte. Er muß die ganze Mischung durchdringen, um etwas zu leisten. Eine

Partei der Ethiker würde bald eine so seltsame Figur spielen wie die Gemeinde der Heiligen im englischen Parlament der puritanischen Zeit. Mensch bleibt Mensch — keine Ethik kann verhindern, daß der Bauer die Welt mit anderen Augen ansieht als der Fabrikarbeiter; der Handwerker anders als der Kaufmann und der Großindustrielle, der Bewohner des Binnenlandes anders als der Küstenmensch usw. Die natürlichen Gegensätze, in welchen sich die Gesellschaft gliedert, durch Ethik wegamputieren zu wollen, wäre ein törichtes und aussichtsloses Beginnen. Es wird und muß immer politische Parteien geben in einem freien, sich selbst regierenden Gemeinwesen; und der ethische Gedanke kann und darf sich den einzelnen Parteien eben so wenig entgegensetzen, wie sich mit einer derselben identifizieren: er soll versuchen, sie alle zu durchdringen.

Es gibt — ich wiederhole es — keine ethischen Parteien, sondern nur ethische Individuen; mit vollem Pflichtbewußtsein, getragen von redlicher Hingebung an das gemeine Wohl, kann man in entgegengesetzten politischen Lagern stehen, geradeso, wie man in verschiedenen Berufen seine Menschenpflicht ganz erfüllen kann. Aber wie nur derjenige seinen Beruf in wahrhaft ethischem Sinne auffaßt, welcher ihn im wahren Verstande als einen Sozialberuf, als eine gesellschaftliche Aufgabe behandelt, nicht bloß als „die milchende Kuh, die ihn mit Butter versorgt“, so wird auch nur derjenige als Mitglied einer Partei zugleich der ethischen Kultur dienen, welcher sich bewußt bleibt, daß er nicht bloß seiner Interessengruppe zu dienen hat, möge aus den anderen werden, was da wolle, sondern dem Wohle und Fortschritt der Gesamtheit.

Es bleibt mir noch übrig, eines Gedankens Erwähnung zu tun, welcher von sehr vielen und gewichtigen Stimmen als ein Argument gegen unsere Bestrebungen benutzt wird. Man wendet uns ein: „Ihr versucht mit unzulänglichen Mitteln, mit ungeschulten Kräften, etwas zu leisten, was in der bisherigen Welt eine große geistige Macht, weitverzweigt, mit jahrhundertlanger Erfahrung, mit den wertvollsten pädagogischen Hilfsmitteln ausgerüstet, herbeizuführen bestrebt ist: die Religion und die Kirche. Was könnt ihr armen Teufel geben,“ — so hält man uns ungefähr entgegen — „was nicht von dieser Seite viel besser,

viel wirksamer, viel bewährter gegeben würde? Ist nicht das Hauptziel der Religion, den Menschen zu versittlichen, und stehen ihr nicht Mittel zu Gebote, die in ihrer gewaltigen Wirkung auf Phantasie und Gemüt von keiner wissenschaftlichen Lehre erreicht, geschweige denn übertroffen werden können? Müßte darum derjenige, welchem es mit Ernst um die sittliche Hebung und Läuterung der Menschheit zu tun ist, nicht vielmehr die Bestrebungen derer unterstützen, welche den kirchlichen Gewalten wieder stärkeren Einfluß auf Leben und Unterricht einräumen und das ganze Denken der Menschen mit religiösem Inhalt erfüllen wollen?"

Es ist mir unmöglich, das große und schwierige Problem, welches ich mit diesen Bemerkungen aufgerollt habe, das Verhältnis des Ethischen zum Religiösen, ausführlicher zu behandeln. Für heute nur wenige Bemerkungen, um den Standpunkt zu bezeichnen, auf dem wir uns befinden.

Die ethische Bewegung ist weder kirchen- noch religionsfeindlich. Sie will keinen Krieg gegen die religiösen Überzeugungen führen; sie will die vielen Elemente der Zwietracht in unserem heutigen Leben nicht noch vermehren. Sie achtet und schätzt die Religion als ein wichtiges Hilfsmittel im sittlichen Leben der Menschheit, aber sie hielte es für eine verhängnisvolle Täuschung, wenn man ihr die sittliche Erziehung der Völker allein überlassen wollte. Der religiöse Geist — die ganze Geschichte lehrt es uns — bedarf einer beständigen Läuterung und Korrektur durch den weltlichen, wissenschaftlichen, wenn er nicht entarten, in Stumpfheit, Bigotterie, leeres Formelwesen geraten, die Bedürfnisse des Diesseits über dem Gedanken des Jenseits verkümmern lassen soll. Was heute als religiöse Ethik in den Kirchen und Schulen gelehrt wird, das trägt den unverkennbaren Stempel dieser beständigen Reibung und Wechselwirkung zwischen Religion und Wissenschaft. Das freie, unabhängige Denken, den kirchlich Gerichteten so oft als eine wahre Teufelsfaust erscheinend, welche sich ihren ehrwürdigen überlieferten Symbolen entgegenballt, ist vielmehr der frische Lebenssaft, welcher in den Adern unserer Kultur rinnt und mit dessen Abdämmung die Religion zu einem öden Pagodentum erstarren müßte. Wollte man mir aber entgegenhalten, daß es doch am wenigsten in unserer Zeit der Religion an einer Fülle

eigener Kräfte fehle, daß die kirchliche Wissenschaft überall im Aufblühen und regstem Betriebe sei und daß die Religion nur vor einer künstlichen Niederhaltung ihrer lebendigen Kräfte, nicht vor innerer Erstarrung zu zittern brauche, so würde auch dieses Argument unsere Überzeugung von der Notwendigkeit einer selbständigen Pflege der wissenschaftlichen Ethik in Laienkreisen nicht erschüttern. Denn alle Wirksamkeit der religiösen Ethik ruht doch darauf, daß die Vorstellungen und Glaubenslehren, an welche sie das sittliche Leben knüpft, auch wirklich innere Überzeugung werden. Nur aus dem Glauben, mag es ein religiöser oder wissenschaftlicher sein, erwächst die Tat.

Wie nun aber, wenn die religiöse Vorstellungswelt für einen immerhin ansehnlichen Bruchteil der heutigen Menschheit die Kraft verloren hätte, solch ein lebendiger, taterzeugender Glaube zu werden? Wenn diese Überzeugungen in ihrer alten Form mehr Hemmnis als Förderung wären und eines Ersatzes oder mindestens einer erheblichen Umbildung bedürften? Ich will hier gar nicht weiter untersuchen, warum das so ist; auch die religiöse und die wissenschaftliche Weltanschauung nicht weiter auf ihren Wahrheitsgehalt gegeneinander abwägen. Aber die Tatsache selbst, daß für viele, viele Menschen die Religion nicht mehr das Gefäß ihres Idealismus ist, wird niemand in Abrede stellen wollen. Sie wird auch von niemand in Abrede gestellt; am allerwenigsten von den berufenen und unberufenen Hütern und Wahrern des religiösen Gedankens, wie die beständigen Klagen über den unchristlichen Zeitgeist, den Atheismus, die Religionslosigkeit usw. beweisen. Der heutige Staat steht diesen Dingen vollkommen ratlos gegenüber. Er hat auf der einen Seite das ganz richtige Gefühl, daß er seine Aufgabe ohne Mitwirkung ethischer Mächte nicht zu lösen imstande ist. Er ist seit alter Zeit gewohnt, diesen ethischen Unterbau seiner Rechtsinstitute sich von der Religion fix und fertig liefern zu lassen, und er befindet sich in der unangenehmen Lage eines Großunternehmers, dem einer seiner wichtigsten Lieferanten in einem entscheidenden Augenblicke leistungsunfähig wird. Was soll er tun? Die kirchlichen Parteien sind um ein Auskunftsmittel nicht verlegen. Sie sagen ihm: „Gib uns nur alle Macht, die du selbst hast, und wirf alles nieder, was sich uns nicht fügt; gib uns volle Freiheit der Aktion, und du sollst sehen.“

Aber dem Staate graut heimlich vor diesem Bundesgenossen und vor den Mitteln, die er vorschlägt. Die uneingeschränkte Herrschaft der religiösen Idee auf den Trümmern der Gedankenfreiheit aufzurichten — was das für den Wohlstand und das Gedeihen der Völker bedeutet, davon gibt die Geschichte des kirchlich-politischen Absolutismus wohl eine Fülle von Belegen, die kein besonnener Staatsmann je aus den Augen verlieren sollte.

Aus dieser Sachlage ergibt sich der Weg, den wir zu gehen haben. Die ethische Bewegung muß dem Staate und der Gesellschaft zu Hilfe kommen. Sie muß diejenigen um ihre Banner scharen, welchen der alte Idealismus der Religion nicht mehr genügt, welche neue Ideale suchen, und — weil sie sie so oft vergeblich suchen — der Negation, der Leidenschaft, dem geistigen Anarchismus, in die Arme getrieben werden. Sie muß den öffentlichen und gesellschaftlichen Mächten, welche der vorhin bezeichneten Alternative gegenüberstehen, die Überzeugung beibringen, daß der Acker der Religion und Kirche nicht der einzige ist, auf welchem die köstliche Pflanze der Selbstzucht, der Entsagung, der Hingebung, der Begeisterung gedeiht; und daß die neuen Kräfte, welche sich um das Banner der Humanität und der wissenschaftlichen Ethik scharen, nicht Hemmung und Unterdrückung, sondern kräftige Förderung verdienen. Wenn die öffentlichen Gewalten uns heute — ich kann nicht sagen mit Mißtrauen, aber — in abwartender Haltung gegenüberstehen, so ist ihnen daraus kein Vorwurf zu machen. Der Staat kann nur mit dem rechnen, was einigermaßen sicher und erprobt ist.

Zu welchen Ergebnissen aber die volkstümliche Pflege der wissenschaftlichen Ethik führen werde, das kann heute niemand mit voller Bestimmtheit sagen. Ich bin der Überzeugung, daß sie in das sittliche Leben neue wertvolle Elemente einführen, neue Kräfte wecken und auf die Vertiefung und Reinigung des religiösen Lebens selbst den heilsamsten Einfluß üben werde. Wir verlangen vom Staate zunächst nichts als freie Bahn, wohlwollendes Gewährenlassen; und wir verlangen von den Vertretern des kirchlichen Wesens die Achtung, welche wir ihnen gerne gewähren. Wir protestieren nur gegen jene immer wieder auftauchende Unterstellung, welche außerhalb eines religiösen Wesens

oder gar außerhalb eines bestimmten Bekenntnisses kein sittliches Leben anerkennen will, und wir fordern mit dem allergrößten Nachdrucke, daß auch der religiöse Mensch lerne, sich mit dem nichtreligiösen auf dem Boden der Humanität, der gemeinsamen menschlichen Aufgaben, zusammenzufinden. Wir sind nicht gekommen, das Schwert zu bringen, sondern den Frieden, und wir sind der Überzeugung, daß der Weg des Friedens, ging er auch durch Krümmungen, doch kein Umweg ist. Wir wollen niemand die alten Götter rauben, aber wir wollen die Wahrheit verkünden, daß das Göttliche nichts Anderes ist als das wahrhaft Menschliche.

Sie sehen, ich fasse unsere Aufgabe hoch, und ich lege auf jeden, der sich uns anschließt, eine ernste Verantwortung. Wenn die Gedanken, welche ich vor Ihnen entwickelt habe, richtig sind, wenn wir ihnen eine gewisse Bedeutung in der Fortschrittsbewegung zuschreiben dürfen, deren unsere Zeit bedarf, dann ist die Lauheit und Lässigkeit, dann ist der Abfall von ethischen Grundsätzen nicht nur eine persönliche Schwäche, sondern eine Schädigung wertvoller humaner Interessen. Wenn die ethische Bewegung jetzt, nach hoffnungsvollen Anfängen, wieder im Sande verläuft, ohne gewisse Grundgedanken dem öffentlichen Bewußtsein bleibend einzuprägen, dann ist damit eine Enttäuschung und Entmutigung geschaffen, deren Wirkungen schwer abzuschätzen sind. Wer auf ererbtem Besitze sicher ruht, mag sich zurückhalten und den Geist seiner Ahnen für sich sprechen lassen; wir müssen unseren Gedanken erst Bürgerrecht verschaffen und alle Kraft einsetzen, um zu beweisen, daß sie dessen würdig sind.

Lassen Sie mich mit diesen Betrachtungen für heute schließen! Es ist ein Weiheakt, den wir heute vornehmen, und ich hoffe, daß die Gunst dieser Stunde von guter Vorbedeutung für die Zukunft sein werde. Sie kennen alle den sinnigen Zug, welcher der Märchenwelt vieler Völker gemein ist. Wenn ein Kind geboren ist und hilflos in der Wiege liegt, so kommen die Genien, die geheimnisvollen Trägerinnen des menschlichen Schicksals, mit ihren Gaben, guten wie bösen, die das junge Leben ausrüsten auf seinen Weg. Uns freilich können bei dem Werke, das wir beginnen, keine Genien und keine Götter helfen: wir müssen uns selbst vertrauen, der eigenen Kraft, der inneren Notwendigkeit

der Sache, den lebendigen Bedürfnissen, welche unsere Bewegung erzeugt haben.

Aber lassen Sie mich die Wünsche, welche ich für das Gedeihen unserer Gründung hege, und die Forderungen, welche wir an uns selbst stellen müssen, in das Gewand jener alten Symbolik kleiden, indem ich sage: Mögen drei gute Genien heute in der Geburtsstunde der österreichischen „Ethischen Gesellschaft“ diesen Raum durchschweben und mögen sie der jungen Schöpfung treu bleiben für und für. Die Eintracht, welche im Bewußtsein des gemeinsamen Zieles die Unterschiede der individuellen Meinung nicht als Störungen, sondern als Bereicherungen, als Schutz vor den Gefahren der Verknöcherung ansieht; die Begeisterung, welche die ganze Kraft des Fühlens und Wollens an die übernommene Aufgabe setzt, welche die ethischen Fragen nicht wie ein Rechenexempel oder als die Spielerei einiger müßiger Stunden, sondern als eine wahre Herzensangelegenheit behandelt; und endlich die Besonnenheit, welche dessen eingedenk bleibt, daß auch unsere größten, unsere erhabensten Ideen mit einer Welt der Wirklichkeiten zu rechnen haben, daß es nichts nützt, das Große zu wollen, wenn man es nicht künstlerisch zu gestalten versteht und daß der Gestaltung der Dinge nach unseren Zwecken und Wünschen stets das genaueste und sorgfältigste Studium ihrer Gesetze und Tatsachen vorausgehen muß, wenn unsere wohlgemeinten Bemühungen nicht mehr Beunruhigung als Nutzen stiften und wir nicht uns selbst an den festen Gitterstäben der Wirklichkeit den Kopf blutig stoßen sollen — jene Besonnenheit endlich, welche keinen Augenblick vergißt, daß wir die Leidenschaftlichkeit der Gesinnung und des Urteiles, welche wir als eines der Erbübel unseres Geschlechtes bekämpfen, vor allem an uns selbst abtun müssen.

In diesem Sinne fordere ich die Versammelten zu gemeinsamer Arbeit auf, und einer Arbeit, die in solchem Geiste getan wird, kann auch der Segen nicht fehlen.

Wollen wir uns durch den Spott der Draußenstehenden nicht irre machen lassen. Wo ist schon irgendwo etwas Großes, Bewegendes hervorgetreten, dem es an Verspottung gefehlt hätte! Nur das Seichte, nur der Allerweltsgedanke, wird mit allgemeinem Jubel begrüßt.

Wappnen Sie sich aber auch gegen den eigenen Kleinmut! Wie hoch wir auch den Wert unseres Grundgedankens stellen mögen — wir können nicht hoffen, mittels seiner in ein paar Jahren die Welt umzugestalten. Wer den schnellen Erfolg will und erwartet, der gehört nicht zu uns, sondern ins Lager der politischen Parteien.

Ein altes Sprichwort sagt: Gottes Mühlen mahlen langsam. Gottes Mühlen — das sind alle bewegenden Ideen. Sie wollen ihre Zeit haben. Sie führen die Welt, aber die Welt merkt nichts davon; es vergehen die, durch deren Mund sie zuerst geredet haben, ohne daß das Land der Verheißung sich ihnen aufgetan hätte — und erst die Söhne der Enkel schauen zurück auf den Weg, welcher zurückgelegt worden ist, und segnen die, welche ihn eingeschlagen.

Lassen Sie dies unseren Trost und unseren Glauben sein!

61

Die ethische Bewegung und die Religion

(1895)

„Die christliche Welt" hat ihren neunten Jahrgang (1895) mit einer sehr eingehenden Studie über die „Gesellschaften für ethische Kultur" von W. Bousset eröffnet. Ton und Haltung dieser Studie stehen in einem auffallenden und sehr wohltuenden Gegensatze zu der verunglimpfenden Weise, in der man wiederholt auf katholischer Seite, und zwar nicht bloß in der Tagespresse, sondern auch in wissenschaftlichen Werken, sich über die „Ethischen Gesellschaften" und ihre Bestrebungen geäußert hat. Gewiß: auch Bousset tritt der ethischen Bewegung mit manchen Bedenken und Zweifeln gegenüber; aber er ist einer jener Gegner, für die man, nach dem Sprichwort, dankbarer zu sein hat als für einen lauen Freund. Er studiert die ethische Bewegung als eine Tatsache des geistigen Lebens der Gegenwart; er sucht die Elemente auf, aus denen der Schatz ihrer Gedanken und die Mittel ihrer Propaganda bestehen, und er prüft ihre mögliche Wirkung auf die großen Fragen, welche das ausgehende Jahrhundert bewegen. Ich habe keinen Zug in dieser Darstellung gefunden,

welcher den Verdacht erweckte, absichtlich verzeichnet zu sein. Freilich, wer wäre mit seinem eigenen Porträt, und wenn es aus der Hand des besten Künstlers hervorginge, jemals ganz zufrieden! Aber es ist der Anfang aller Selbsterkenntnis, sich mit den Augen des unparteiischen Dritten ansehen zu lernen, und so mag im folgenden der Versuch gemacht werden, nicht eine nutzlose Polemik oder Antikritik zu geben, sondern die in der „Christlichen Welt“ enthaltenen kritischen Anregungen zu einer erneuten Besinnung über Prinzipien und Konsequenzen unserer Sache auszunutzen.

I

In der sorgfältigsten und eingehendsten Weise hat Bousset zunächst das Streben der ethischen Bewegung geprüft, die wissenschaftliche Ethik, und nur sie, zur Grundlage der allgemeinen volkstümlichen Moral zu machen. Er bezweifelt, daß sich das Gebiet der Ethik ganz bestimmt abgrenzen lasse, ob die Ethik nicht notwendig zu allgemeineren Problemen metaphysischer und geschichtsphilosophischer Natur hingedrängt werde, um ihre eigenen Voraussetzungen zu gewinnen und ihren Darlegungen den letzten Abschluß zu geben; ob der Versuch, die Moral auf die Wissenschaft und auf sie allein zu gründen, nicht wertvolle Elemente der noch vorhandenen, lebendigen Moral verleugne; ob die Grundanschauung der Ethik der Humanität sich denn beweisen lasse oder ob sie nicht mit Notwendigkeit dazu dränge, sich auf einen neuen Glauben zu gründen, der sich wenigstens für die Mehrzahl nicht festhalten lasse ohne Illusion.

Diese Fragen, welche in der „Christlichen Welt“ in der ernstesten Weise erwogen werden, rühren in der Tat an den innersten Kern unserer Ideen, und es heißt diese selbst klären, wenn man den Versuch macht, auf sie eine Antwort zu finden.

Die ethische Bewegung will in einer Zeit wilder Zerrissenheit der Meinungen vereinheitlichend wirken. Sie glaubt einen möglichen Einheitspunkt in den obersten ethischen Grundbegriffen gefunden zu haben, und, auf diese gestützt, Menschen von verschiedenen geistigen Richtungen zu einer Gemeinschaft des Handelns zusammenschließen zu können. Diese Möglichkeit grundsätzlich verneinen, heißt nicht nur die Lebenskraft der

„Ethischen Gesellschaften“ in Abrede stellen. Es heißt, die Tatsache der bürgerlichen und sozialen Wechselwirkung zwischen Menschen der allerverschiedensten Meinungen und Bekenntnisse zu etwas Unbegreiflichem machen. Wenn diese möglich sein soll, so muß eine gewisse Einstimmigkeit herrschen über dasjenige, was innerhalb des gemeinsamen sozialen Lebens von jedem Einzelnen verlangt oder erwartet wird, damit er für die Gemeinschaft Wert habe, damit er, wie man zu sagen pflegt, ein würdiges Glied der Gesellschaft sei. Niemand würde sonst den anderen beurteilen, kein Urteil würde irgendwelche Geltung beanspruchen können. Eine Ethik im Sinne irgendeiner allgemeinen Lehre über Recht und Unrecht, Gut und Böse, wäre undenkbar. Allein dieser übertriebene Zweifel ließe sich mit den Tatsachen kaum vereinigen. Zwischen allen gegebenen Verschiedenheiten hindurch flutet ein Strom gemeinsamen Denkens, gemeinsamen Fühlens und Wollens durch die Völker: oft verdeckt, oft getrübt, aber in seinen großen Linien unverkennbar. Die ganze wissenschaftliche Ethik ruht auf der Anerkennung dieser Tatsache; sie hat keine andere Aufgabe als die, diese Erscheinungen des gemeinsamen sittlichen Lebens auf Begriffe zu bringen; und die ethische Bewegung sucht diese Begriffe wieder zu Stützpunkten des Lebens zu machen.

Die Zergliederung der sittlichen Vorgänge hat im Laufe der Entwicklung der Ethik als Wissenschaft zu mancherlei Theorien geführt, in welchen bald die eine, bald die andere Seite dieser sehr zusammengesetzten Erscheinungen des geistigen Lebens mehr in den Vordergrund getreten ist. Von allen diesen Theorien hat keine in der neueren wissenschaftlichen Ethik größere Bedeutung erlangt als diejenige, welche den Inhalt der sittlichen Normen aus den obersten Zwecken des Gemeinschaftslebens, aus dem Streben nach Wohlfahrt und Vervollkommnung oder Fortschritt des Sozialkörpers zu verstehen und zu begründen unternimmt. Dieser Sozialkörper, auf welchen sich die sittlichen Forderungen beziehen, ist zwar zunächst für jeden Einzelnen das eigene Volk, die eigene Kulturgenossenschaft; aber wenigstens gewisse Wirkungen des individuellen Seins und Lebens greifen über diese Sphäre hinaus und beziehen sich auf die Gesamtheit des Geschlechtes. Der Begriff der Humanität ist also der letzte

und höchste Beziehungspunkt für das Sittliche, zu dem uns Erfahrung und Beobachtung hinführen.

Man kann über ihn weiter gehen, ins Transzendente, Unerfahrene; aber auch derjenige, welcher die sittliche Aufgabe in irgendwelchem Gedankenzusammenhange über dieses irdische Leben hinaus sich erstrecken läßt, wird nicht in Abrede stellen wollen, daß sich das sittliche Wesen des Menschen innerhalb des irdischen Gattungslebens zu bewähren und zu betätigen habe.

Man schlage das neue Testament auf! Was immer und immer wieder, in direkten Weisungen wie in Gleichnissen, eingeschärft wird, ist ein bestimmtes praktisches Verhalten von Mensch zu Mensch, als dessen nächster Endzweck, abgesehen von den an das Ende der irdischen Dinge gesetzten jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen, doch ein gewisser Friedenszustand der Menschheit, das irdische Gottesreich, bezeichnet wird. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" Auch die religiöse Ethik ruht ganz ausdrücklich auf dem Gedanken, daß dasjenige, was der Mensch wert ist, nur zu bestimmen sei durch das, was er der sozialen Gemeinschaft durch seinen Charakter und sein Tun leistet. Man kann leicht zeigen, daß dieser Gesichtspunkt, stillschweigend oder ausdrücklich, allen sittlichen Imperativen, aller sittlichen Beurteilung zugrunde liegt, wenn auch die Motive, deren sich die Pädagogik im allerweitesten Sinne bedient hat, um das Individuum zu einem Verhalten zu bringen, wie es den jeweiligen Ideen über das der sozialen Gemeinschaft Förderliche entsprach, sehr verschiedene gewesen sind und noch heute sind. Die Ethik als Wissenschaft aber und die auf sie sich stützende Bewegung wollen diesen Prozeß der Entwicklung des Sittlichen aus dem Gefühle der Gemeinschaft, der bisher teils unbewußt, teils ohne die richtige Leitung sich vollzogen hat, mit Bewußtsein weiterführen.

Wird hier eingewendet, daß doch die Ethik nicht erst vom heutigen Tage sei und genügend Zeit und Anlaß gehabt hätte, ihres Führeramtes zu walten, wenn sie zu einem solchen überhaupt befähigt wäre, so fehlt es doch wahrlich nicht an geschichtlichen Zeugnissen, daß die Ethik auch bisher in diesem Sinne schon tätig gewesen. Welche außerordentliche Rolle hat die Ethik als Wissenschaft, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, im späteren Leben der Antike gespielt — an der Seite einer

Religion, die von dem Denken der Völker überholt und nur noch Staatseinrichtung oder theurgische Praxis war! Wie bedeutsam greifen die Nachklänge dieser antiken Ethik in den mittelalterlichen Ausbau der christlichen Ethik ein, um diese für die Bedürfnisse der abendländischen Völker brauchbar zu machen! Und wer kann im Angesichte des gewaltigen Einflusses, welchen die philosophische Ethik des Aufklärungszeitalters auf die ganze Gesittung des 18. und 19. Jahrhunderts geübt hat, vielfach im schärfsten Gegensatze zu den kirchlichen Mächten, behaupten, daß der Versuch der ethischen Bewegung eigentlich durch die ganze bisherige geschichtliche Entwicklung widerlegt werde? Heute liegen die Verhältnisse so, daß sie zwar da und dort an frühere geschichtliche Situationen erinnern, aber zugleich machtvollere Aufforderungen zum Eingreifen der Wissenschaft enthalten. Niemals noch war die Stellung des Erkennens gegenüber dem Glauben und der Tradition eine so gewaltige, niemals die Überzeugung von der inneren Gesetzmäßigkeit der Welt so fest begründet, niemals das Maß des Wissens über den Zusammenhang der vielgestaltigen Erscheinungen des Kulturlebens untereinander ein so großes; noch nie zuvor hatte die Ethik selbst eine solche Klarheit über ihre eigenen Voraussetzungen, über den psychologischen und historischen Ursprung ihrer Phänomene und den inneren Grund ihrer Wertgebung erlangt.

Es wäre höchst seltsam, wenn die Ethik sich unter diesen Umständen darauf beschränken wollte, lediglich alte Religionsurkunden zu interpretieren und sie als Erkenntnismittel zu verwerten, anstatt aus allgemeinen Prinzipien das Verständnis für die pflichtmäßige Gestaltung des individualen und sozialen Lebens zu gewinnen. Sie hält wenigstens einen Teil der Menschheit für reif, das sittliche Ideal im hellen Tageslichte einer solchen Erkenntnis zu sehen, und sie glaubt, daß der Wert einer solchen ethischen Erkenntnis ungemindert auch denen zugute kommen könne, welche, indem sie der Menschheit wahrhaft dienen, zugleich sich als gehorsame Vollstrecker eines übernatürlichen göttlichen Willens fühlen, wie denen, welche in solcher Pflege der Humanität nur das oberste Glied der allgemeinen Naturgesetzlichkeit zu erkennen vermögen. Auch dem Pessimisten, welchen Bousset ausdrücklich als eine schwerwiegende Gegeninstanz anführt.

Ich kenne keinen Pessimisten, welcher nicht den Menschheitsdienst als eine ethische Forderung, als einen Weg zum Ziele, wenn auch nicht als das Ziel selbst, hingestellt hätte. Mit welcher Energie gerade der deutsche Pessimismus in der Umbildung, die er durch Hartmann erfahren hat, auf die tätige Teilnahme am Weltprozesse hindrängt, ist ja bekannt, und auch der Buddhist wird die Forderung: „Suche das in der Welt vorhandene Leid nach Kräften zu verringern“ nicht als einen wesentlichen Gegensatz gegen den Begriff des Menschheitsdienstes geltend machen. Das letzte Ziel aber liegt für alle im Unerkennbaren, nur zu Ahnenden: einerlei ob der Christ vom Reiche Gottes und seiner Seligkeit spricht; der Buddhist vom Nirwana und der stillen heimlichen Süßigkeit des Nichtmehrseins; der moderne Pessimismus von der Selbstaufhebung des Willens zum Leben und der Erlösung des Absoluten; der Evolutionist von vollkommener Anpassung der Individuen an das soziale Milieu und einem Gleichgewichtszustande, in welchem das Sittliche von heute zum Naturinstinkt einer vollkommenen Menschheit geworden ist; der Naturalist von dem radikalen Abschluß unserer redlichsten ethischen Bemühungen um das Wohl des Menschengeschlechtes infolge der zunehmenden Erkaltung und Erstarrung der Erde.

Alles Träume, denen sich der Einzelne je nach Bildung und Stimmung überlassen mag, Variationen über das tiefe Rätselwort: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“ Mit ihnen kann man sich über den großen Abgrund des Lebens hinwegtäuschen, aber mit ihnen kann man keine konkreten Aufgaben lösen, kann man nichts gestalten.

Diese Überzeugung ist der tiefste Grund unseres Verhaltens zur Religion; aber nicht zur Religion allein: auch zu der Metaphysik in ihren verschiedenen Formen und Färbungen. Es ist das Streben der Bewegung, das schlechthin Unbeweisbare — man kann nicht eigentlich sagen auszuschließen, aber — dem Ethisch-Gewissen gegenüber, wenigstens im Kreise ihres inneren Gemeinschaftslebens, in den Hintergrund zu drängen.

Und als dieses wenigstens relativ Gewissere im Vergleich zu allen Ausblicken ins Transzendente, Jenseitige, erscheint uns allerdings die diesseitige Aufgabe der Menschheit, der Zusammenhang der Generationen untereinander in Fortschritt und Verfall;

Vernunft und Wille des Menschen nicht „wie des Meeres blindbewegte Wellen“, sondern als eine Kraft unter anderen Kräften, die Weltgeschichte als Weltgericht. In welcher Richtung und in welchem Sinne der Einzelne diese erweisliche irdisch-soziale Bedeutung seiner Person und seines Tuns dichtend ergänzt, ob er sich dabei an eine der großen, geschichtlich gewordenen Formen in Religion und Wissenschaft anschließt, durch welche die konstruktive Phantasie der Völker dieses menschliche Leben auf der Erde in einen Zusammenhang mit dem innersten Grunde der Welt überhaupt zu setzen versucht hat, oder ob er dabei als ein eigensinniger und einsamer Schwärmer seine eigenen Wege wandelt — dies erscheint vom Standpunkte des ethischen Humanitätsbegriffes aus als gleichgültig oder wenigstens als nebensächlich, und in diesem Sinne bekennen wir uns in der Tat zu dem von Bousset mit einem gewissen Achselzucken angeführten Satze: „Religion ist Privatsache“, wobei wir aber unter Religion nicht nur dasjenige, was man gewöhnlich so nennt, sondern jede Metaphysik, d. h. jede begriffliche Konstruktion des Unerkennbaren, verstehen wollen. Dies bedeutet allerdings eine wesentliche Verschiebung des Gesichtspunktes, unter dem man bisher in weiteren Kreisen, außerhalb der Wissenschaft, diese Dinge anzusehen gewohnt war.

Es bedeutet insbesondere eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Religion und Moral, Theologie und Ethik; es bedeutet statt der bisherigen Suprematie des Religiösen die Suprematie des Ethischen. Was ethisch wertvoll ist, das ist uns viel gewisser, als was Gottes Wille ist, das scheint uns im Zweifelsfalle nach viel genaueren Methoden entschieden werden zu können. Das Göttliche kann sich als solches nur durch seinen vollen Einklang mit dem nach unserer Vernunft Guten legitimieren. Was immer der Ursprung der vom religiösen Glauben als göttlich bezeichneten Imperative sein mag: ihr Sinn und ihr Wert unterliegt der Prüfung unserer ethischen Erkenntnis. Das ist nur unvereinbar mit dem engherzigen und kleinlichen Offenbarungs- und Inspirationsbegriff der Orthodoxie, welcher doch in der heutigen Theologie mehr und mehr abstirbt, unvereinbar mit den Ansprüchen einer Kirche, welche von sich behauptet, die alleinige und gottbefugte Hüterin der Wahrheit und Spenderin des sittlichen

Lebens zu sein. Wer sich aber dessen bewußt geworden ist, daß auch die religiösen Begriffe der Menschheit eine Entwicklung haben, daß das Gottesbewußtsein im Zusammenwirken aller Kräfte der menschlichen Geisteskultur immer reinere und edlere Gestalt annimmt, im Emporgange des Geschlechtes sich mehr und mehr vergeistigt — was soll den hindern, die Selbständigkeit der Ethik in bezug auf die Ordnung und Wertung der Lebensverhältnisse anzuerkennen und im religiösen Glauben jene Ergänzung der Humanitätsbegriffe, jene Beziehung seines Lebens und Wirkens auf das Unendliche zu suchen, deren sein Gemüt vielleicht bedarf?

Die ethische Bewegung befindet sich darum nicht eigentlich in einem Gegensatze zur Religion als solcher, sondern nur zu jener mächtigen religiösen Bewegung, welche unsere Zeit durchzieht, die historischen Formen des Glaubens neu zu beleben trachtet, die trennenden Unterschiede der Bekenntnisse stark betont, der Wissenschaft und der Vernunftkenntnis das Mysterium, dem Natürlichen und Möglichen das Übernatürliche gegenübergestellt. Diesem Zuge der Zeit will die ethische Bewegung allerdings Widerstand leisten.

Und sie ist sich bewußt, damit eine geschichtlich notwendige Aufgabe zu leisten: mitzuwirken an dem Damme, welcher gegen ein Überfluten der religiösen Tendenzen im Staats- und Rechtsleben aufgerichtet werden muß, um von unserer geistigen Kultur den empfindlichsten Schaden abzuwehren. Aber nicht durch bloße Negation, sondern auch durch eine neue schöpferische Position, welche dem Positiven des Glaubens entgegengestellt werden muß. Daß bloße Verneinung und Kritik der Glaubensvorstellungen nicht ausreicht, daß hinter ihnen ungestillte Sehnsucht zügellos hervorbricht und Götzen schafft, nachdem man die alten Götterbilder zertrümmert, haben die Erfahrungen der letzten hundertfünfzig Jahre zur Genüge gezeigt. Gewiß, der Mensch bedarf eines Ideals, eines Höheren, Edleren, zu dem er aufschauen, an dem er sich emporzurichten vermag. Und wo die religiösen Ideale aus welchen Gründen immer verblassen, da müssen ethische und soziale Ideale an ihre Stelle treten. Aber es ist kein notwendiges Kennzeichen des Ideals, daß es transzendent sei oder mit den Denkgesetzen in Widerspruch stehe. Das „Reich

des Menschen“, d. h. die durch Beherrschung der Natur ihr irdisches Dasein nach Vernunftgesetzen gestaltende, harmonisch sich auslebende, immer neue, höhere Kulturwerte schaffende soziale Gemeinschaft ist ein Ideal, welches neben dem Ideal des Gottesreiches (soweit es nicht mit diesem zusammenfällt) genau so viel an Greifbarkeit gewinnt, wie es an mystischem Zauber einbüßt.

Ich werde sogleich zu zeigen haben, daß es unser Gedanke nicht ist, das ethische Handeln des Menschen einzig und allein durch den Gedanken an künftige Kulturgüter beseelen zu wollen, an denen er keinen Anteil mehr haben kann; aber es besteht auch kein Grund, die motivierende Kraft eines solchen sozialen Ideals so gering, ja eigentlich negativ zu veranschlagen, wie Bousset tut. Er fragt, welche Gerechtigkeit denn darin läge, daß die jedesmal später kommenden Geschlechter es besser haben sollten als die vergangenen. Welche Gerechtigkeit? Ja, sollte uns denn die Mißgunst auf das allenfallsige Glück unserer Enkel dazu bringen, die Hände untätig in den Schoß zu legen, damit es ihnen nicht besser ergehe als uns? Bousset legt viel Wert auf die angeborene Naturgrundlage des Sittlichen; er übersieht, daß dieser Drang des Schaffens, des Gestaltens zum Heile künftiger Geschlechter, dieser Trieb, das eigene Leben zu einem Segen für die Nachkommen zu machen, zu den ältesten Erbstücken der Menschheit gehört, ihr schon mit ihren tierischen Vorfahren gemein ist und daß dieser gefühlte Zusammenhang der Generationen durch die Liebe zur Nachkommenschaft in jedem Augenblicke menschlichen Lebens sich neu erzeugt. In diesem Punkte reden doch die Tatsachen der Geschichte wahrhaftig eine Sprache, die eindringlich genug ist. Welche Opfer sind zu allen Zeiten in der Menschheit gebracht worden, um Güter zu erkämpfen, deren Genuß erst späten Enkeln beschieden sein konnte! Haben wir nicht das gewaltigste Beispiel täglich vor Augen in der organisierten Arbeiterschaft — einer Klasse, welche die Mittel für den heißen Kampf um die Neuordnung der Gesellschaft nicht vom Überflusse, sondern von der Notdurft des Lebens fordern muß und erhält, obwohl die Lebenden wissen, daß der Preis, um den sie ringen, ihnen niemals in den Schoß fallen kann!

II

Bousset erinnert an die Zweifel, denen der Gedanke einer konstanten Aufwärtsbewegung der menschlichen Kultur ausgesetzt sei, an Erscheinungen wie der Goethekultus, die Nietzsche- und Ibsenbegeisterung der Gegenwart, um uns nahe zu rücken, daß der Begriff der Humanität doch zu fragwürdig in seiner Gattung und Bedeutung sei, um sich zu einem Grundpfeiler des ethischen Lebens zu eignen. Ich frage mich einigermaßen erstaunt, durch welche Äußerungen von seiten der Wortführer der Bewegung der Gedanke erweckt worden sein kann, daß unser Humanitätsbegriff ein zu enger sei, um geistige Größe und ihre schöpferischen Leistungen mit umfassen zu können. Die Ethik im Sinne der Wissenschaft, welche wir in volkstümliche Überzeugungen umsetzen wollen, weiß nichts davon, daß nur die Einfältigen und die Armen selig seien, weiß nichts davon, daß die ethische Aufgabe des Menschen mit Almosenspenden und Krankenpflege beschlossen sei. Was sie fordert, ist die möglichst reiche und harmonische Durchbildung der Individualität, aber nicht lediglich um ihrer selbst willen, sondern im Dienste der sozialen Gemeinschaft, im Sozialberuf. Und den Sozialberuf sollte man den großen Genien der Menschheit absprechen, die unser Denken vertieft, unser geistiges Leben bereichert, Schätze des Genusses und der Erhebung für Generationen angesammelt haben? Die Herrlichsten des Geschlechtes sollten außerhalb unserer Ethik zu stehen kommen? Die mit ihrem Herzblute geschaffen, was den Menschen über das Tier erhebt, was ihn groß, frei und glücklich macht? Wahrlich, wenn unsere geistigen Heroen niemals in ihrem Leben einem einzelnen Menschen irgend etwas Liebes erwiesen hätten, wäre darum ihr Schaffen und Wirken weniger ein fortgesetzter Liebesdienst gegen die Menschheit? Und so ist auch die bedeutende Wirkung, welche ein Denker wie Nietzsche heute trotz seiner Härten und Paradoxien hervorbringt, nichts weniger als ein Beweis gegen die Gültigkeit des Humanitätsideals, wenn man dasselbe nur richtig im Sinne der Wissenschaft versteht. Denn diese Wirkung entspringt ja bei vielen aus der Besorgnis, daß ein weichliches, schwächliches Humanitätsideal die wahre Größe des menschheitlichen Lebens gefährden könne;

aus der Überzeugung, daß die Möglichkeit schöpferischer Entfaltung der Persönlichkeit dem Wohlbehagen der breiten Masse nicht aufgeopfert werden dürfe, daß für die Humanität im edelsten Sinn e i n wahrhaft großer Mensch mehr Wert hat als Hunderte und Tausende von Mittelmäßigkeiten, die nur ins Endlose den Gattungstypus vervielfältigen.

Im Ideal der wissenschaftlichen Ethik unserer Zeit ist das Moment der persönlichen Lebensentfaltung und das der Sozialentwicklung nicht getrennt und gegeneinander isoliert, sondern innig verschmolzen. Niemand kann die Menschheit oder sein Volk, seine Kulturgemeinschaft, fördern, ohne aus sich selbst das Beste zu machen, was nach seinen individuellen Anlagen und nach den Anforderungen der Gesellschaft aus ihnen werden kann. Und keine Kulturgemeinschaft wird im höchsten Sinne für die eigene Wohlfahrt und Entwicklungsfähigkeit sorgen, welche nicht Mittel und Wege findet, um einer möglichst großen Zahl ihrer Angehörigen den Spielraum zur Entfaltung ihrer Kräfte und Anlagen und zur Ausbildung ihrer sittlichen Persönlichkeit zu gewähren. Weil aber die Förderung des Sozialwerkes oder der Humanität durchaus an die ethische Entwicklung der Persönlichkeit geknüpft ist, darum ist auch die Frage nicht so schwer zu beantworten, wie man den Einzelnen dazu bringe, sich dem Sozialzweck oder dem Humanitätsideal unterzuordnen. Der Sozialzweck ist ja nichts Anderes als das richtig verstandene, mit den Bedürfnissen einer Kulturgemeinschaft in Einklang gebrachte Eigenleben der Person. In ihm erfährt darum jeder den wahren Wert und das höchste Glück seines eigenen Daseins. Gewiß: das Ziel der Menschheit liegt in einer Asymptote. Alles Leben ist ja Bewegung; niemals kann der Augenblick kommen, zu welchem sie als Ganzes bittend spräche: „Verweile doch, du bist so schön“ — um sich dann beruhigt auf das Faulbett des Genusses auszustrecken. Aus allem, was wir erreichen, wachsen neue Aufgaben, aber auch neue Kräfte. Und diese Kräfte erzeugen sich immerfort in jedem Einzelnen, der im Dienste des Ganzen sich selbst zu vollenden bestrebt ist. Die Seligkeit — das ist die tiefe Überzeugung, in der unsere ethische Weltanschauung wurzelt — ist kein Geschenk, das dem Einzelnen oder dem Geschlechte in irgendeiner fernen Weltzeit in die Hand

gedrückt würde: sie muß stets schon heute, jetzt, beginnen als die Krönung der sittlichen Tätigkeit, und auch im Jenseits ist sie in keiner anderen Art und Weise möglich, als sie hienieden jeden Augenblick beginnen kann. Wer den Blick nach dem Himmel richtet und wer vor der Hölle bebt, den haben wir gleichmäßig auf die Erde und in die Tiefen des menschlichen Herzens zu weisen: „Das, was du suchst und was du fürchtest, ist dort!"

Noch ein Wort über die angebliche Verleugnung wertvoller Elemente der bisherigen Moral durch die ethische Bewegung. Es kann sicherlich nicht unsere Meinung sein, den Zusammenhang zwischen volkstümlicher Moral und wissenschaftlicher Ethik so aufzufassen, als sei — um mich des antiken Ausdruckes zu bedienen — „die Tugend lehrbar". Wir wissen genau, daß man auf dem Wege der Demonstration allein keine Begeisterung und keine echte Güte des Willens zu erzeugen vermag. Wo die Werte, auf welche sich die Ethik gründet, nicht g e f ü h l t werden, da ist keine Logik imstande, diesen Mangel zu verbessern. Allein wer möchte sich von dieser Wahrheit zu hoffnungslosem Erschrecken bringen lassen? Die allgemeine ethische Anlage des Menschen: das Mitgefühl, die Sympathie, der Ehrtrieb, die Freude am Erfolg, der Stolz des Gelingens, die Begierde, den Kreis der eigenen Wirksamkeit zu entfalten, — das alles kommt doch sicherlich der humanen Ethik eben so gut zustatten, wie es der religiösen Ethik förderlich gewesen ist. Daß der Ausbildung ethischen Wissens die ethische Gewöhnung, die Zucht des Willens, vorausgehen muß, wenn jenes Wissen nicht taube Früchte bringen soll, daß erst im einzelnen und kleinen sittliche Regungen und Impulse auszubilden sind, ehe man den Blick auf die großen Ziele des Handelns, auf die letzten Gründe sittlicher Werthaltung richtet und daß dies alles nur verstanden werden kann von demjenigen, der bereits lebendige Erfahrungen davon hat, was „gut sein" heißt — das alles hat schon Aristoteles gewußt, und ich glaube nicht, daß es in der wissenschaftlichen Ethik der Gegenwart vergessen worden ist. Ein übertriebener Intellektualismus gehört vielleicht zu dem, was ihr am fernsten liegt. Und wenn es — was ja die Geschichte lehrt — der religiösen Ethik gelungen ist, Begeisterung, Opfermut und Hingabe, die sittlichen Urkräfte der Menschheit, nicht zu schaffen, aber zu wecken, zu steigern durch den Glauben an

Unsichtbares, in keiner möglichen Erfahrung Gegebenes: sollte das Gleiche für die humane Ethik unmöglich sein durch den Hinblick auf den gegebenen Zusammenhang der Dinge, welcher in dem Heute schon das Morgen ahnen läßt? Ist Bousset so sicher, daß es in einem Zeitalter der überwiegenden Verstandeserkenntnis und des durch die Wissenschaft immer wieder angestachelten kritischen Denkens, in einem Zeitalter, dessen intellektuelle Grundzüge unhemmbar durch Schule, Haus und die geistige Gesamtatmosphäre auf das Kind eindringen, — daß in einer solchen Zeit der Eindruck sicherer und bleibender ist, wenn man dem Kinde die ethischen Normen als Wünsche Gottes hinstellt, als wenn man Sorge trägt, sie ihm als Naturbedingungen einer zweckmäßig geordneten menschlichen Gemeinschaft begreiflich zu machen? Und hat nicht die Religion selbst Sorge getragen, ihr Mysterium, ihr Übernatürliches, allezeit zu vermenschlichen? Das, was nach ihrer Lehre die Gottheit vom Menschen verlangte, in einem „Göttersohne" oder „Sohn Gottes" die Gestalt eines anschaulichen Erlebnisses, einer geschichtlichen Erfahrung, annehmen zu lassen? Was tut sie anderes, als — wie es ihrer Natur und Wesenheit entspricht — im Bilde eines Einzigen zusammenzudrängen und zu verkörpern, was im Grunde nichts anderes als das ewige Bild der Menschheit im Tun und Leiden, in ihrem erhabensten Wollen ist? Aber — wenn wir schon einmal vergleichen wollen — wie kein Bild, und wäre es das reichste, das vollendetste, die ganze Fülle der Wirklichkeit in sich bergen kann, so ist das Leben der Menschheit, aus welchem die humane Ethik ihre stete Inspiration schöpft, zwar nicht so anschaulich wie das Leben eines einzelnen religiösen Heros in seiner tröstenden und erhebenden Vorbildlichkeit, aber weit reicher und vielgestaltiger. Es enthält nicht nur e i n e n Typus, sondern alle möglichen Typen menschlicher Vollkommenheit — und da es nicht denkbar ist, Menschen von jeder individuellen Anlage und jedem Berufe nach einem Musterbilde, und wäre es das in sich erhabenste, zu modeln, so ergibt sich aus dieser Stärke der religiösen Ethik gerade eine Schwäche, mit welcher sie in allen Zeiten schwer gerungen hat.

Nach alledem vermag ich in jener Zweiheit der Richtungen, welche Bousset vollkommen zutreffend in unserer Bewegung

konstatiert hat, keine Gefahr zu erkennen. Gewiß, neben denjenigen, die wie der Verfasser der Meinung sind, daß die Grundlagen der Ethik sich aus historischen, ethnologischen und psychologischen Voraussetzungen, welche keine Hypothesen, sondern gegebene Tatsachen sind, begrifflich ableiten lassen, stehen andere, für welche diese Grundlagen eine intuitive Gewißheit, die Sicherheit des unmittelbar Gefühlten haben. Aber als eine Tatsache des menschlichen Geisteslebens bleiben die ethischen Grundbegriffe für beide Richtungen bestehen, und wie ihr Inhalt für beide in allem wesentlichen der nämliche ist, so auch die Überzeugung, daß die Anwendung der Grundbegriffe auf die Fragen des praktischen Lebens nicht bloß durch Intuition oder Instinkt oder einfache Gewöhnung erfolgen kann, sondern der Erfahrung, der prüfenden Zergliederung, mit einem Worte, der Wissenschaft sehr bedarf, wenn das sittliche Leben und Denken nicht in einen mechanischen Schlendrian und leere Konvention geraten will. Und bietet uns nicht die religiöse Ethik aller Zeiten genau dasselbe Schauspiel? Steht nicht neben der Religiosität die Theologie, neben dem schlichten, einfältigen Glauben, der seiner selbst unmittelbar gewiß und in dieser Gewißheit selig ist, die prüfende Apologetik, welche Einwendungen und Zweifel auflöst und zu beweisen oder wahrscheinlich zu machen unternimmt, was für jenen keines Beweises bedarf, weil es über jeden Zweifel erhaben ist? Hat nicht die Gnosis, d. h. die Berührung mit dem Denken, das Streben zu erkennen, zu begründen, schon an der Wiege des christlichen Glaubens gestanden? Haben die Wutausbrüche Luthers gegen „die Bestie Vernunft“ es verhindern können, daß im ganzen Protestantismus die Theologie, also die wissenschaftliche Bearbeitung des Glaubensinhaltes, zu einer führenden Macht geworden ist? Liegt nicht vielmehr in dieser Verbindung der unmittelbaren Glaubenskraft mit Reflexion und Wissenschaft das Geheimnis, welches die Religion jung und inmitten eines fortgeschrittenen Zeitalters wirkungskräftig erhält?

So dürfte auch für die ethische Bewegung das Zusammenwirken von Intuition und Reflexion, von Begeisterung und Kritik, eher ein Grund der freudigen Sicherheit als der Besorgnis sein. Dieses Bündnis wird uns vielleicht auch helfen, andere Klippen

zu umschiffen, welche der Scharfblick unseres Kritikers richtig erspäht hat: den ungeduldigen Drang nach einem greifbaren, definitiven Zustande der Gesellschaft, dessen Herbeiführung als das Ziel aller sozialethischen Bestrebungen angesehen wird, und die dadurch nahegerückte Verschmelzung der Gesellschaft mit einer bestimmten politischen Partei. Denn dieses Bündnis vereinigt die Kräfte, deren Trennung, ja feindliches Entgegenwirken, den gegenwärtig wenig erfreulichen Zustand unseres öffentlichen Lebens herbeigeführt hat. Der mangelnde Idealismus, die Unfähigkeit, sich für neue politische und soziale Aufgaben zu begeistern, das Versinken in Klasseninteressen, worin Konservative und Liberale miteinander wetteifern, hat dazu geführt, daß die bürgerliche Gesellschaft von heute mit ihren Einrichtungen und Leistungen weit hinter dem zurückgeblieben ist, was von der Sozialwissenschaft als möglich und notwendig anerkannt wird. Die ungenügende Bewegung im Sozialkörper aber ist der Grund, daß die Hoffnungen und Wünsche breiter Volksschichten, durch den Mangel eines über die Klassengegensätze übergreifenden Gemeingeistes gehemmt und niedergehalten und der natürlichen Ventile beraubt, sich ins Ungemessene gesteigert und zu phantastischen Bildern einer durch radikale wirtschaftliche Umwälzungen sehr einfach zu bewirkenden irdischen Glückseligkeit für alle gesteigert haben — Bilder, deren Realisierbarkeit keine ernsthafte Kritik aushält. Vielleicht gelingt es den „Ethischen Gesellschaften“, jenes Zusammenwirken von Besonnenheit und Begeisterung, von Kritik und tatkräftigem Idealismus, welches sich im großen Leben des Volkes zur richtigen Stunde nicht hat einfinden wollen, im engeren Kreise zu erhalten und so über ihren Kreis hinaus segensreich zu wirken.

62

Die ethische Bewegung und die öffentliche Meinung

(1895)

„Bist du noch immer an der Spitze der Gesellschaft für harmlose Ethik?“ — so fragte mich unlängst ein volks- und geschichtskundiger Freund mit spöttischem Lächeln. Und als ich diese

Frage bejahte, indem ich mich bemühte, möglichst unbefangen auszusehen, meinte er, wie lange Zeit wir diese aussichtslosen Bemühungen denn noch fortsetzen wollten. Ich wagte die schüchterne Gegenfrage, was denn diesen Bemühungen von vornherein den Stempel der Aussichtslosigkeit aufdrücke, und erhielt den Bescheid, daß eine sogenannte „Bewegung", welche eigentlich keine Bewegung, sondern Stillstand sei und es in drei Jahren noch nicht weiter gebracht habe als zu einigen tausend Teilnehmern im ganzen Deutschen Reiche, sich doch wohl genügend als unlebendig erwiesen habe. Mit diesem Freunde ist nicht gut streiten. Denn es kommt ihm, wie vielen anderen trefflichen Leuten, nicht so sehr darauf an, die Meinung des anderen zu hören, wie seine eigene zu sagen, und wenn man im besten Zuge ist, ihm etwas zu beweisen, so kommt ein böser, aber oft recht guter Witz und die Sache hat ein Ende. „C'est le ridicule qui tue" sagt Voltaire, und was kann man nicht lächerlich machen? Glücklicherweise dauert aber der Tod mancher guten Dinge, die man lächerlich macht, nur solange, wie das Gelächter, das sie begraben soll, und sie feiern, sobald dieses verhallt ist, eine fröhliche Auferstehung. Die Leser werden mir vielleicht gestatten, die nichtgehaltene Ansprache an besagten Freund, ihnen vorzutragen. In wechselnder Gestalt ist er mir auch sonst schon begegnet. Manchmal treffe ich ihn unvermutet auf einer Redaktionsstube oder glaube seinen Ton aus einem Zeitungsartikel herauszuhören; dann ist es mir wieder, als sei er plötzlich Volksvertreter oder Hofrat geworden, und auch in wissenschaftlichen Werken stehe ich ihm zu meiner Überraschung oft gegenüber. Er sagt nicht immer genau dasselbe — das wäre ja langweilig, und er ist ein geistreicher Mann; aber er spricht immer die gleiche Tonart, und ich will versuchen, hier, an diesem friedlichen Orte, wo er nicht ins Wort fallen kann, mir vom Herzen zu reden, was mir in vielen angefangenen, aber nicht beendeten Unterredungen mit ihm in der Kehle stecken geblieben ist.

Also zunächst die mangelnde Schwungkraft der Bewegung! Aber was besitzt denn in der Regel die Fähigkeit, in kürzester Zeit Tausende zu ergreifen, mit Windesflügeln durch die Lande zu eilen, geistiges Gemeingut zu werden? Entweder eine Idee,

welche an überall vorhandene Gefühls- und Willensrichtungen anknüpfen kann, die Leidenschaften erregt, Hoffnungen weckt — oder das Schlagwort, das, glücklich geprägt, bestimmt genug ist, um für jeden handlich zu sein, und weit genug, um jedem zu gestatten, seine eigenste Meinung darin zu finden und damit zu verknüpfen. Es wäre geringe Selbsterkenntnis, wollte die ethische Bewegung solche Dinge von sich behaupten. Ich möchte nicht sagen, daß sie ohne Credo in die Welt getreten. Der Begriff der ethischen Kultur, wie er wiederholt definiert worden ist, enthält eine Summe von Überzeugungen und Hoffnungen in sich; aber er knüpft sie zugleich an die ernstesten Aufgaben und eine mannigfache Selbstbeschränkung. Er enthält die Idee des höchsten geschichtlichen Fortschritts, einer durch den geläuterten und mit der Intelligenz gepaarten Willen zu bewirkenden stetigen Vervollkommnung; aber völlig fern liegt ihm der Glaube, welcher die beseelende Kraft so vieler Parteiprogramme bildet, als käme es nur darauf an, irgendwie die Macht zur Verwirklichung einer Gruppe von Maßregeln zu gewinnen, und alles müsse von selbst besser werden.

Dies mag vielen höchst unpraktisch erscheinen; aber nicht bloß das: in wichtigen Punkten befinden sich die Überzeugungen, welche die „Ethischen Gesellschaften“ zum Gemeingut zu machen und deren stille oder zerstreute Anhänger sie zu sammeln und zu lebendiger Kraftäußerung zu bringen streben, in einem ausgesprochenen Gegensatze zur Zeit. Die politische und soziale Welt ist heute erfüllt von den Schlagworten der Interessengemeinschaft und der Interessengegensätze. Etwas Anderes im öffentlichen Leben zu vertreten als den Vorteil der Klasse oder sozialen Gruppe, welcher man angehört, erscheint als Gipfel der Lächerlichkeit, als eine Art politischen Selbstmords. Die alten ständischen Vertretungen sind vor der Entwicklung des öffentlichen Lebens gefallen. Der konstitutionelle Staat ruht auf dem Gedanken, durch Vertrauensmänner der Gesamtheit das Wohl des Ganzen beraten zu lassen; er kennt grundsätzlich nur Volksvertreter, nicht Klassen- oder Ständevertreter. Aber die Engherzigkeit des öffentlichen Geistes lenkt auf einem Umwege hinter die alten Stände zurück. „Sorge jeder nur nach Kräften für sich; die Regierung mag zusehen, wie die Allgemeinheit zurecht kommt.“

Hier liegt das unlösbare Problem der modernen Gesetzgebung im parlamentarischen Staat, sobald es sich um größere, reformatorische Aufgaben handelt. Die Regierung, selbst wenn sie den besten Willen, die tüchtigste Einsicht hätte, ist nicht frei; sie kann vieles verhindern, aber nichts schaffen ohne die Beschlüsse parlamentarischer Majoritäten, denen Staatsinteresse grundsätzlich gleich Klassen- oder Parteiinteresse ist. Und sonderbar! Je engherziger die Parteiprogramme werden, je weniger sie durch lebendige Rücksicht auf die Gesamtheit diktiert werden, um so höher steigt der Glaube an den Staat als Helfer und Retter, um so eifriger wird das Streben nach politischer Macht, wenn auch in den unnatürlichsten Kombinationen, „um etwas durchzusetzen".

Am stärksten und verderblichsten tritt dieser politische Egoismus da hervor, wo es sich um einen Gegensatz der Interessen handelt, viel eingreifender, als er zwischen einzelnen Gruppen der bürgerlichen Klasse besteht: in dem Verhältnis zur Arbeiterschaft, für welche man im heutigen Deutschland, wenigstens soweit industrielle und gewerbliche Arbeit in Frage kommt, Sozialdemokratie fast als gleichbedeutend setzen kann. Hier hat sich jener öde, seelenlose Charakter des heutigen öffentlichen Lebens am meisten ausgebildet. Ein Kampf um Stimmenzahl, welche gleichbedeutend ist mit parlamentarischer und politischer Macht, von beiden Gegnern geführt mit Mitteln, deren Anwendung man nur beklagen kann. Durch Verhetzung, Verdächtigung, Verunglimpfung — Mittel, die auf der einen Seite, vermöge des Einflusses der besitzenden Klassen auf die Rechtsanschauungen der Staatsgewalt, durch Anwendung polizeilichen und strafgerichtlichen Druckes, soweit irgend der Buchstabe der Gesetze es gestattet, wirksamer gemacht werden; während die Kraft des Widerstandes auf der anderen Seite in dem begeisterten Glauben der Masse an einen nahen und notwendigen Umschwung zu ihren Gunsten eine gewaltige Förderung findet, welche jener künstlichen Eindämmungen spottet. Gerade die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit, der Kampf um die Umsturzvorlage, die Vorgänge, die sich an die Jubelfeier des deutschen Krieges und Sieges anknüpften, haben gezeigt, zu welcher Schärfe der Gegensatz gediehen ist. Man kann wohl begreifen, wie widerwärtig einem großen Teile des gebildeten Bürgertums, soweit er nicht durch

antisemitische Lektüre an eine gewisse Tonart gewöhnt ist, die Art der Berichterstattung, die ganze Behandlung öffentlicher Angelegenheiten, die Verzerrung der Dinge vom einseitigen Parteistandpunkte aus erscheint, wie sie in der sozialdemokratischen Presse geübt zu werden pflegt. Aber ist dies denn alles? Darf man sich in ernsten Fragen von Stimmungen, Eindrücken leiten lassen? Haben sie ein Recht mitzusprechen, wo es eine große Wunde des nationalen Lebens zu heilen gilt? Der Haß macht scharfblickend, pflegt man zu sagen. Angenommen, aber nicht zugegeben, daß es wirklich nur der Haß ist, was die sozialistische Polemik diktiert — sollte man sich nicht wenigstens zeitweise Augen borgen, um gewisse Dinge zu sehen, die sehr verdienten, gesehen zu werden, obwohl oder vielmehr weil man sie in der Regel sorgfältig zuzudecken pflegt? Immer und immer wieder gilt es, Form und Inhalt, leidenschaftliche Übertreibung von berechtigter Klage zu scheiden. Was würde man demjenigen sagen, welcher den Wert des Christentums als Gedankensystem, als Lebensinhalt, nur nach den Äußerungen seiner leidenschaftlichen Anwälte in klerikalen und orthodoxen Hetzblättern beurteilen wollte! Und endlich vergesse man doch nicht, daß vieles von dem, was in der bürgerlichen Presse von den Arbeitern und ihren Bestrebungen zu lesen ist, vieles von dem, was über innere Vorgänge der besitzenden Klassen, ihre Lebenshaltung, ihre Rechtsbegriffe und ähnliches ins Volk dringt, für das Gefühl der unteren Klassen ganz ebenso fremdartig und verletzend sein muß, aufreizend und ekelerregend, wie nur irgendwelche sozialistische „Hetzerei“ dem zufriedenen Staatsbürger. Man vergesse nicht, wie schwer die organisierte Arbeiterschaft ihrerseits unaufhörlich gereizt wird, nicht etwa durch die Weigerung der besitzenden Klassen das Erfurter Programm in Bausch und Bogen anzunehmen, sondern durch zahlreiche Rechtskränkungen und Rechtsverweigerungen im einzelnen, durch Verkümmerung der Selbsthilfe, der Koalitions- und Versammlungsfreiheit, durch unbillige Härten der Lohn- und Steuerpolitik, endlich durch die allgemeine Haltung einer Staatsgewalt, welche immer offener ausspricht, daß sie den Sozialdemokraten als Feind im Staate ansehe, und die ihn mit dem äußeren Feinde schon fast auf eine Stufe stellt.

Fast scheint es überflüssig, wieder und wieder zu verkünden, man dürfe diesen Gegensatz, welcher das deutsche Volk in zwei getrennte, ja feindliche Lager spaltet, nicht leicht nehmen; er berge, wenn auch keine unmittelbare Gefahr, doch eine große Sorge für die Zukunft. Leicht aber nehmen diesen Gegensatz alle diejenigen, welche mit gellenden Kriegsrufen von der Vernichtung des Gegners reden, welche vergessen, daß in solchen Spaltungen der Geister und Gemüter kein menschliches Auge, und stünde es auf dem höchsten Orte, Recht und Unrecht reinlich zu scheiden vermag, daß man zwar Menschen töten und ausrotten, aber Ideen und gesellschaftliche Einrichtungen nur umformen kann. Leicht nimmt ihn ebenfalls der Sozialdemokrat, welcher da meint, eines Tages müsse die Masse der Nichtbesitzenden doch als kompakte Majorität im Parlament zum Vorschein kommen oder auf irgendeine andere Weise in den Besitz der Staatsgewalt gelangen, um dann alsbald die Gesetzgebungsmaschine zugunsten der allgemeinen Sozialisierung und der Herrschaft des Proletariats in Bewegung zu setzen. Auch das ist ein verhängnisvoller Wahn — ganz ebenso schlimm wie jener, als bedürfe es nur einer gehörigen Verstärkung des Druckes oder jenes so gepriesenen militärischen Gehorsams als eines politischen Werkzeuges, um den Ideen der unteren Klassen jede beliebige Gestalt zu geben.

Dieser Kampf um die Macht läßt es auf beiden Seiten gar nicht zur Entfaltung der besseren Kräfte kommen. Er verdunkelt in dem heutigen Deutschland vollkommen die Einsicht, welche doch gerade von der sozialen Entwicklung unserer vorgeschrittenen westlichen Nachbarn so eindringlich gepredigt wird, daß der Gegensatz von Arbeit und Kapital, von Proletariat und Bürgertum, nicht durch einen Sieg des einen oder anderen, nicht durch irgendwelche grundstürzende Maßregel aus der Welt geschafft werden kann, sondern nur durch eine fortgehende Humanisierung beider Mächte allmählich sich ausgleichen läßt. Kapital und Arbeit, beide bedürfen beständiger Selbsterziehung, um zum Bewußtsein ihres wahren Sozialberufes zu gelangen, um jene egoistische Wildheit abzustreifen, welche für sich am besten gesorgt zu haben glaubt, wenn sie den sozialen Widerpart wehrlos unter den Füßen hat.

Dies ist einer der Punkte, an welchem die Gesellschaft mit dem

größten Nachdruck eingesetzt hat und an welchem die Verdächtigung die meiste Nahrung zu finden pflegt. „Die D.G.E.K. ist nichts als ein verkappter Vortrab der Sozialdemokratie. Sie predigt den Sozialismus manchmal verschämt, manchmal ganz unverhüllt. Ein Wolf im Schafspelze, der in dieser Vermummung da eindringt, wo man ihm sonst die Türe weisen würde." Wie oft habe ich diese und ähnliche Vorwürfe hören und hinunterwürgen müssen! Die ganze geistige Engigkeit und Ängstlichkeit, in der man im heutigen Deutschland große Fragen des öffentlichen Lebens aufzufassen pflegt, kommt hier zum Vorschein. Niemals hat die D.G.E.K. als solche oder durch eines ihrer berufenen Organe eine Erklärung erlassen, aus welcher selbst staatsanwaltschaftliche Logik hätte folgern können, daß ihr der Fundamentalbegriff der ethischen Kultur oder der Humanität nur auf dem Boden des Kollektivismus oder des Erfurter Programmes erreichbar scheine. Niemals ist es ihr eingefallen, das Dogma des Sozialismus zu predigen; aber niemals konnte sie, wenn sie ihrem Begriffe treu bleiben wollte, den überzeugten Sozialisten aus ihrer Mitte ausschließen oder ihm wehren, seinen Überzeugungen Ausdruck zu geben. Viele von denen, welche ernste Neigungen in unsere Nähe geführt hatten, sind dadurch erschreckt und zurückgestoßen worden. Sie haben sich beklagt, daß die sozialistische Phrase, daß die Hetzrede volkstümlicher Agitation, deren man sich schon auf dem Markte kaum erwehren könne, sie bis in das stille Asyl der ethischen Kultur verfolge. Es war naturgemäß vorzugsweise die Zeitschrift „Ethische Kultur", welche in erster Linie der Diskussion und nicht der Propaganda einer bestimmten Theorie gewidmet sein sollte und deren Begründer und erster Herausgeber in seinen persönlichen Überzeugungen dem Sozialismus immer näher gekommen war, die Anlaß zu solchen Klagen gab. Und sicherlich ist hier manchmal eine Tonart erklungen, welche die Angehörigen der bürgerlichen Klassen in ihren Parteiorganen nicht zu vernehmen gewohnt sind. Manches ist im Brusttone der Überzeugung ausgesprochen worden, was noch der vorsichtigsten und besonnensten Prüfung bedurft hätte.

Aber ist dies ein Grund für den Menschenfreund, sich unwillig abzuwenden? Soll die edle Begeisterung für das Recht der Gedrückten, für die Verbesserung menschlichen Loses nichts gelten,

auch wenn sie in ihren Plänen und Hoffnungen fehlgreift? Gehört diese Angst vor dem, was uns fremdartig ist, nicht selbst zu den Engherzigkeiten, welche wir bekämpfen müssen? Ethische Kultur ist kein stilles Kämmerlein, in welchem wir mit unseren Idealen in Frieden allein sind; sie bedeutet einen Kampfplatz. Es genügt nicht, ohne Haß sich vor der Welt zu verschließen: sie fordert unsere Teilnahme, unsere Arbeit. Sei es auch nur in der schwächsten Form: daß wir von den Dingen wissen, die um uns vorgehen, daß wir Verständnis bekommen von dem Ringen und Leiden der Welt, daß der Ruf nach Erlösung, nach Verbesserung, der allenthalben erklingt, nicht wie ein mißtönendes Geschrei einzelner Unzufriedener an unser Ohr dringt, sondern daß wir in ihm das unaussprechliche Seufzen der Kreatur selbst vernehmen. Die Bibel lehrt, die schlimmste aller Sünden, die weder in diesem noch in jenem Leben verziehen werde, sei die Sünde wider den Geist. Aus dieser Sünde — und sie ist verbreiteter, als man denkt — möchten wir die Zeitgenossen aufrütteln helfen, an die Stelle unfruchtbarer Parteischablone ein lebendiges soziales Wissen setzen. Dies gilt beiden Seiten, die einander gegenüberstehen.

Alle politischen Kundgebungen der bürgerlichen Klassen kranken heute an dem Mangel befruchtender Ideen, wirklicher Fortschrittsgedanken. Alle Kundgebungen der organisierten Arbeiterschaft, überströmend von begeistertem Glauben an die Zukunft, kranken an unmöglichen Konstruktionen, sind belastet mit dem Ungedanken, ein Reich der Freiheit und Gleichheit durch absolute Staatsomnipotenz herbeizuführen. Aller begründete Glaube an die Zukunft ruht, wie ich meine, darauf, ob es gelingen kann, diese beiden Gegensätze in einer Mischung zu vereinigen, wahrhaft fortschrittliche Sozialpolitik zu treiben, ohne sich vom Boden des psychologisch und ökonomisch Möglichen vollkommen abzulösen. Keine leichte Arbeit, fürwahr, aber „ein Ziel aufs innigste zu wünschen“. Unerreichbar ohne die seltene Geduld des Verstehenwollens. Diese zu erringen und auch in den schweren Bedrängnissen, denen sie durch die Art der Menschen und den Gang der Dinge bisweilen ausgesetzt ist, treulich festzuhalten, ist heute ernste Pflicht für jeden. Es kann keine sogenannten „gefesteten Überzeugungen“ geben, die davon zu dispensieren vermöchten. Wir sind mitten im Strome einer gewaltigen Entwick-

lung. Niemand kann sagen, ob er mit gutem Gewissen morgen noch da wird stehen können, wo er sich heute sicher fühlt. Ob das, was er heute noch als eine ganze Wahrheit ansieht, sich nicht bald als ein altmodisches Vorurteil erweisen wird. Man kann das Programm des Sozialismus für unausführbar, für widernatürlich halten; man kann überzeugt sein, daß jeder Versuch seiner Verwirklichung die Kultur den schwersten Gefahren aussetzen würde — aber man begeht eine Torheit, wenn man glaubt, sich der Prüfung dieser Rechtsforderungen einfach entschlagen zu können, und eine unbillige Härte, wenn man den Anhänger dieser Ideen wie eine Art Staatsverbrecher ansieht. Und wie vieles enthält das politische Programm der Sozialdemokratie, dessen Verwirklichung der aufrichtige Freund des Volkes, auch abgesehen vom kollektivistischen Grundgedanken, lebhaft wünschen müßte! Aber auch den Anhängern des Sozialismus gilt diese Warnung vor dem Dogma. Auch sie können der Sache des Fortschritts nur schaden, wenn sie, mit Hartnäckigkeit auf ihrem Schein bestehend, alles oder nichts zu ihrer Losung machen. Der Begriff der zunehmenden Sozialisierung der Gesellschaft, als eine Aufgabe an die Bedürfnisse des Lebens herangebracht, vermag segensreich zu wirken; er enthält viele Mittel fruchtbarer Kritik und bietet ein Ziel, welchem sich entgegenarbeiten läßt, die Wege und Mittel den Umständen anpassend. Dagegen die Verwirklichung des Kollektivismus in toto durch eine Reihe gesetzgeberischer Akte ist eine Sache, welche kaum Gegenstand einer ernsten politischen Erwägung sein kann. Kein menschlicher Verstand vermag heute, trotz Cabet und Bellamy, trotz Schäffle und Kautsky, sich auch nur eine entfernte Vorstellung zu machen, wie ein solcher Staat, wenn heute der deutsche Reichstag und Bundesrat einstimmig seine Verwirklichung beschließen würden, aussehen sollte. Es ist zehn gegen eins zu wetten, daß den Anhängern des Sozialismus in fünfzig Jahren die heutigen Vorstellungen ebenso kindlich und unreif vorkommen werden, wie ihnen die Ideen der ersten Kommunisten zum Beginn unseres Jahrhunderts. Mit dem Sozialismus ist ein politisches Prinzip, ein geistiger Gärungsstoff, in die Welt eingetreten, der nicht sobald daraus verschwinden wird; aber ihn in seiner heutigen Gestalt für eine absolute Lösung zu nehmen, kann nur dem politisch und historisch Unreifen zugemutet werden.

Ceterum censeo: Die Gegensätze des Individualismus und Kollektivismus sind als Lernende aufeinander angewiesen.

Kaum minder herb als unsere Stellung zum Sozialismus pflegt unsere Stellung zur Religion und zum Kirchentum beurteilt zu werden. Die einen betrachten uns als Anwälte des Atheismus und der Religionslosigkeit, die anderen als ein duckmäuserisches Gesindel, als eine Abart des Pfaffentums, welches mit dem Freidenkertum liebäugelt und sich doch scheut, offen und ehrlich dem religiösen Glauben abzusagen und der wachsenden Kirchlichkeit rücksichtslosen Krieg zu machen.

Ich habe über diesen Punkt schon so ausführlich gesprochen, daß ich mich heute auf weniges beschränken darf. Es kann mit einem Worte gesagt werden: auch auf diesem heißumstrittenen Gebiete ist es unser Streben, die Gemüter von der Leidenschaftlichkeit des Dogmas zu befreien, große historische Gegensätze, Rationalismus und Mystizismus, die sich zu äußerster Feindseligkeit zuspitzen, zu gegenseitigem Verstehen und Geltenlassen, zur Anerkennung einer möglichen Gemeinschaft anzuleiten. Nicht der fromme Glaube erscheint uns verderblich, welcher in ehrwürdigen Symbolen idealen Lebensgehalt verkörpert und im Übersinnlichen den Trost und die Stütze sucht, welche er im Diesseits nicht zu finden vermag: verderblich und der ernstesten, unausgesetzten Abwehr bedürftig erscheint uns nur der fanatische Glaubenseifer, jene Rechthaberei der Frömmigkeit, welche die eigene innere Gewißheit in einen äußeren Zwang für alle verwandeln möchte, welche, selbst innerlich unfrei, die lebendige Bewegung der Geister in der Starrheit eines gleichförmigen Dogmas zu ersticken strebt und die, blind für alles Große und Edle, was außerhalb ihres Glaubenskreises über die Erde gewandelt ist, blind auch für all den Schmutz und Unrat, dessen Emporwuchern die Gläubigkeit zu keiner Zeit zu hindern vermocht hat, demjenigen, dem Bildung und Schicksale andere Formen des Ideals teuer gemacht haben, alle Möglichkeit ethischen Wertes abspricht, ja ihm am liebsten die menschliche Gemeinschaft aufkündigte. Unnütz aber erscheint uns in der Gegenwart der lärmende Kampf gegen die überlieferten Formen der Religion, welche für so viele Menschen von echt ethischer Gesinnung und Duldsamkeit noch ein teures Kleinod sind, von geheimnisvollem Duft umwoben, ein Ver-

mächtnis der Vorzeit, ein Sinnbild des Ewigen. Mehr als zwei Jahrhunderte arbeitet die Wissenschaft an der historischen und philosophischen Kritik der Glaubensvorstellungen, und in wessen Seele der Zweifel wach geworden, der findet Mittel und Wege genug, um bis in den untersten Grund zu tauchen. Noch liegt die Zeit nicht so weit hinter uns, da man alles getan glaubte, wenn man die breitesten Schichten mit diesem Zweifel erfüllte. Aber was ist eine Aufklärung, die nur weg erklärt, was ehedem hoch und heilig und unantastbar gewesen, die nicht neue Ideale zu schaffen und lebendig zu machen vermag? Mit Wissen allein läßt sich nichts ausrichten; es gehört auch die lebendige Kraft des Gefühls und der gute Wille dazu. Unsere Zeit ist nicht so reich an sittlichen Triebkräften, an selbstloser Begeisterung für das Gute, an persönlicher Hingabe für das Allgemeine, daß der Freund der ethischen Kultur leichtherzig auf die verzichten und die zurückstoßen sollte, welche für ihr sittliches Leben die Stütze der religiösen Vorstellungen nicht entbehren mögen. Und wenn in unserer Zeit in den verschiedenen Religionsbekenntnissen ein regerer Eifer erwacht ist, die Glaubenskraft ihrer Anhänger und die Hilfsmittel ihrer Organisation sozialen Zwecken und der Lösung praktischer Aufgaben in höherem Grade dienstbar zu machen als bisher, so verkennt die ethische Bewegung eben so wenig den Wert dieser Leistungen wie die Gefahr, welche unvermeidlich wäre, wenn man die Arbeit sittlicher Vertiefung und Läuterung der Menschheit ausschließlich der Religion überlassen wollte. Eine Gefahr für die geistige Freiheit, mit der schließlich, wie die Geschichte lehrt, auch der sittliche Ernst zu Grabe getragen wird.

Doch genug. Viele, ich weiß es, stehen in unserer Nähe und blicken mit einer Mischung von Teilnahme und Unwillen auf uns herüber. Sie sind nicht, wie der offene Gegner, mit unserem Dasein überhaupt unzufrieden, aber sie möchten die Bewegung doch anders haben, als sie ist. Nun, wir heißen diese Unzufriedenen nicht gehen, sondern kommen. Kommen, ihre Gedanken und Wünsche vertreten, ihren Einfluß geltend machen, unsere Mißgriffe bekämpfen. Noch ist alles im Flusse lebendigster Entwicklung. Noch ist Raum für die mannigfaltigsten Kräfte. Und jetzt ist wahrlich nicht die Zeit, sich in tatlosem

Unmut oder gefälliger Selbstbespiegelung auf die Seite zu stellen und dem Gange der Dinge nur als mißvergnügter kritischer Zuschauer zu folgen. Jetzt gilt's nicht, wie einst das Solonische Wort wollte, Partei zu nehmen im Zwiste der Bürger; das tun nur allzu viele und in leidenschaftlicher Unbesonnenheit. Jetzt gilt es, Platz zu suchen über den Parteien, auf der Warte edlerer Menschlichkeit. Möge dieser Ruf nicht ungehört verhallen! Leicht könnte sonst eines Tages der Vorwurf der Unlebendigkeit, der mangelnden Schwungkraft auf jene zurückfallen, die sich heute so ängstlich oder so überlegen zurückhalten, und es könnte das völlige Aussterben jener Gesinnungen, welche man als unpraktische Träumerei oder als gefährliches Spiel mit dem Feuer niederzuhalten bemüht ist, sich als eine ernstliche Schädigung der Nation erweisen.

63

Moral, Religion und Schule

Zeitgemäße Betrachtungen zum preußischen Schulgesetz

(1892)

Bei der jüngst im preußischen Landtage vollzogenen ersten Lesung des Entwurfes für ein Schulgesetz sind vom Regierungstische aus über die allgemeinen Verhältnisse zwischen Moral und Religion und über die Stellung des Schulunterrichtes zu beiden Äußerungen gefallen, welche nicht bloß weitverbreiteten Überzeugungen der wissenschaftlichen Welt, sondern auch bestehenden Tatsachen in der auffälligsten Weise widersprechen. Die liberale Opposition hat sich wohl gegen das Gesetz im allgemeinen und die von ihm geplante Verstärkung des geistlichen Einflusses in der preußischen Volksschule gewehrt; aber gerade die prinzipiellen Gedanken, auf welche sich die preußische Regierung und die Freunde des Entwurfes im Landtage stützen, sind in der bisherigen parlamentarischen Erörterung des Gesetzes kaum ernstlich geprüft, geschweige denn widerlegt worden. Es ist wohl nicht anzunehmen, daß der gesamte preußische Liberalismus mit der Regierung auf dem gleichen grundsätzlichen Boden stehe

und daß der ganze mit solcher Lebhaftigkeit angekündigte Kampf nur ein Mehr oder Weniger religiöser Unterweisung und geistlichen Einflusses in der Schule zum Gegenstand habe. Erwägungen politischer und parlamentarischer Taktik mögen es gewesen sein, welche die liberalen Parteien veranlaßten, ihre schärfsten Waffen nicht ins Gefecht zu bringen. Man wünschte wohl die Aussicht auf eine Verständigung über das Gesetz nicht von vornherein zu verschließen und jene zahlreichen schwankenden Elemente, welchen der Reichskanzler den guten Rat geben durfte, sich vielmehr national-konservativ als national-liberal zu nennen, nicht stutzig zu machen.

Aber solche Erwägungen können außerhalb der parlamentarischen Körperschaft und außerhalb des engeren Rahmens der Partei nicht maßgebend sein, und es ist sehr die Frage, ob sie auf die Dauer dem Liberalismus selbst zum Vorteile gereichen werden. Zu lange schon hat der Liberalismus im deutschen Reichstage wie in den Vertretungen der Einzelstaaten sich in eine rein defensive Politik und zu vorsichtiger Umhüllung seiner eigentlichen Ziele und Gedanken treiben lassen, während man auf klerikaler und konservativer Seite rücksichtslos das letzte Wort zu sprechen pflegt und die äußersten Konsequenzen der Parteigrundsätze fast ohne Bedenken gezogen werden. Die Abbröckelung der Partei nach rechts wie nach links ist die unvermeidliche Folge dieser Haltung. Nur dem entschiedenen Wollen gehört der Sieg auf politischem Gebiete; nur die einfache Klarheit eines Prinzips, nicht das tausendfach verschnörkelte Wenn und Aber rechnender Klugheit vermag das Volk zu begeistern und zu gewinnen.

Das deutsche Volk ist gewohnt, seit den Tagen seiner politischen Wiederaufrichtung mit besonderer Aufmerksamkeit nach den Tribünen seiner parlamentarischen Vertretungskörper zu blicken. Während alle anderen Mittel der Erörterung und Belehrung, insbesondere die Literatur an Einfluß stetig verloren haben, ist das innerhalb der Volksvertretung oder vom Regierungstische aus gesprochene Wort für weite Kreise tatsächlich Machtwort, oft das Einzige, das über gewisse Fragen an die Leute herankommt. Denn die Presse ist ja zum weitaus größten Teile Parteipresse; sie empfängt ihre Inspirationen von den politischen Gruppenbildungen, welche in der Volks-

vertretung ihren greifbaren Ausdruck finden, und lebt, kommentierend und kritisierend, von der Nachlese jener Verhandlungen zwischen Regierung und Volksvertretung, welche die Schicksale der Völker, wenigstens auf dem Gebiete der inneren Politik, bestimmen. Die vornehmeren „Revüen“ halten sich von der Politik, soweit diese nicht in einfachen Loyalitätskundgebungen besteht, tunlichst fern, und periodische Schriften, wie sie England z. B. im „Fortnightly Review“, „Nineteenth Century“, „Contemporary“ besitzt, an denen die geistig bedeutendsten Kräfte der Nation tätig sind, um wissenschaftliche Politik zu treiben, fehlen in Deutschland gänzlich. Unter diesen Umständen ist es von großer Wichtigkeit für die Gestaltung der öffentlichen Meinung, was über eine bestimmte Frage in der parlamentarischen Verhandlung derselben geäußert wird oder ungesprochen bleibt. Handelt es sich gar um Fragen von so grundlegender Bedeutung für die ideale Seite des Volkslebens, wie sie sich an das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, Kirche und Schule knüpfen, so kann es nicht ohne die schlimmsten Wirkungen bleiben, wenn immer nur auf kirchenfreundlicher Seite mit voller Entschiedenheit, von den Gegnern mit vorsichtiger Zurückhaltung, mit mehr oder minder weitgehenden Zugeständnissen, mit fast verlegener Abwehr, gekämpft wird.

Mag es darum einem Vertreter der durch die Anschauungen der preußischen Regierung zunächst in Anspruch genommenen wissenschaftlichen Disziplin, der philosophischen Ethik, gestattet sein, zur Klärung des öffentlichen Urteiles in den durch den Schulgesetzentwurf angeregten Fragen das Wort zu ergreifen. Vielleicht gelingt es, unbehindert von Rücksichten parlamentarischer Taktik und nur der klar erkannten Wahrheit der Sache folgend, den einen oder anderen Gedanken auszusprechen, der freilich besser im Namen einer großen und angesehenen Partei von der Tribüne herab verkündet worden wäre, aber vielleicht auch in dieser bescheidenen Form da und dort einen Widerhall zu wecken und für den noch bevorstehenden Kampf Waffen schmieden zu helfen vermag.

Zwei Anschauungen sind mit fast gleicher Entschiedenheit sowohl vom Reichskanzler als vom Kultusminister in ihrer Abwehr der liberalen Polemik gegen das Schulgesetz verfochten

worden: daß es schlechterdings keine allgemein-menschliche Moral ohne Religion, ja ohne Konfession gebe; und wenn es sie gäbe, daß dieselbe nur Gegenstand eines philosophischen Kathedervortrages, aber nicht des Schulunterrichtes sein könnte.

In diesen Anschauungen liegt, da die Notwendigkeit einer sittlichen Unterweisung durch die Volksschule von niemand bestritten wird, für die preußische Regierung das Motiv, die Volksschule auf streng konfessioneller Basis aufzubauen — so streng, daß sich der Zwang dieses Konfessionalismus selbst auf die Kinder solcher Eltern erstrecken soll, welche für ihre Person keinem religiösen Bekenntnisse angehören — und infolge dessen naturgemäß der Geistlichkeit einen bestimmenden Einfluß nicht nur auf den Religionsunterricht, sondern auf die gesamte Schulaufsicht im weitesten Sinne einzuräumen.

Ohne eine Auseinandersetzung mit diesen prinzipiellen Grundlagen der Schulgesetzvorlage wird jede Polemik gegen sie zum bloßen Scheingefecht. Sind diese Anschauungen der preußischen Regierung richtig und gelingt es der Opposition nicht, dieselben so von innen heraus zu entkräften, daß sie alle liberalen Elemente im Staate mit sich fortreißt, so ist das Schicksal der preußischen Volksbildung vielleicht auf lange Zeit hinaus besiegelt. Das ist aber eine Frage, die nicht bloß Preußen angeht. Die Richtung, welche die Schulpolitik des mächtigsten deutschen Staates nimmt, kann unmöglich ohne Einfluß auf die übrigen bleiben. Die kirchenpolitische Gebarung des Reiches wird davon mitbestimmt werden. Manches, was jetzt selbst der Begehrlichkeit des Zentrums und der Konservativen in der Reichsgesetzgebung noch unmöglich erscheint, wird greifbare Gestalt gewinnen, wenn erst das preußische Schulgesetz einige Zeit gewirkt hat. Auch in Österreich wühlen die Klerikalen in stiller, aber eifriger Arbeit gegen die „Neuschule“, das kostbarste unter den mancherlei Vermächtnissen von zweifelhafterem Werte, welche die liberale Verfassungsära diesem Staatskörper hinterlassen. Auch ihnen würde ein entschiedener Sieg des Konfessionalismus in dem befreundeten Nachbarreiche neue Kraft zuführen. Auf allen Punkten rückt das Andrängen der Mächte der Vergangenheit gegen den modernen Staat und das Prinzip der Denk- und Glaubensfreiheit die nämlichen Fragen in den Vordergrund, und allent-

halben begegnet man bei den Verteidigern dieser kostbaren, noch nicht einmal vollständig errungenen Kulturgüter der gleichen Unsicherheit über den eigenen Standpunkt, der gleichen zögernden Halbheit in bezug auf das zulässige Maß der eigenen Forderungen.

Mit einem Worte: die Fragen, über welche der gegenwärtige preußische Landtag zu verhandeln hat, greifen ihrer inneren Bedeutung nach weit über den gegebenen Anlaß hinaus. Die Begründung der Vorlage durch die preußische Regierung ist typisch für eine mächtig aufstrebende Richtung unserer Zeit und die Widerlegung derselben eine Aufgabe, welche nicht nach irgendwelcher Parteischablone oder politischen Utilitätsrücksichten, sondern nur im Zusammenhange einer allgemeinen, wissenschaftlich begründeten Weltansicht gelöst werden kann. Im Sinne dieser Betrachtungen sollen die oben formulierten Anschauungen der preußischen Regierung über das Verhältnis von Moral und Religion zueinander und zur Schule kritisch geprüft werden.

1. Gibt es eine allgemein-menschliche Moral? Ohne Zweifel kann man dem Begriffe „allgemein-menschliche Moral" eine Bedeutung geben, welche dessen reale Gültigkeit, ja seine Möglichkeit ernsten Bedenken aussetzt. Kein Völkerpsycholog und kein Historiker wird heute die alte Schulmeinung von den „angeborenen, unveränderlichen, ewigen" Normen der Sittlichkeit noch aufrechthalten wollen. Wir wissen sehr genau, daß in verschiedenen Gruppen der Menschheit und in verschiedenen Zeitaltern Verschiedenes als sittlich gegolten hat; wir kennen den gesetzmäßigen Zusammenhang, welcher zwischen den sittlichen Ideen eines Volkes und seinen Kulturverhältnissen besteht, und erfahren täglich, daß selbst innerhalb eines nahe verwandten und historisch eng verbundenen Völkerkreises (wie ihn die heutigen germanischen und romanischen Nationen darstellen) und seiner Sittenbegriffe mancherlei nationale Färbungen und Schwankungen existieren.

Aber selbst diese welthistorische Betrachtung der Sittlichkeit als eines Entwicklungsproduktes der Kultur zeigt in aller Mannigfaltigkeit auch die Einheit, den gleichmäßigen Typus der menschlichen Natur, welche unter allen Himmelsstrichen und zu allen Zeiten gewisse äußere und innere Nöte gleichmäßig empfindet und ihnen durch gleiche Anforderungen an die Kraft des mensch-

lichen Willens, das heißt, durch gleiche sittliche Normen, zu begegnen sucht. Man braucht kein Völkerkundiger zu sein oder sich in die Abgründe der Sittengeschichte zu verlieren, um diese Entdeckung zu machen. Der Blick in eine der zahlreichen Anthologien sittlicher Weisheit aus allen Zeiten und Jahrhunderten wird alsbald zeigen, daß die Gemeinsamkeit sittlicher Begriffe und Normen viel größer ist und sich viel tiefer in die Vergangenheit zurückverliert, als man in der Regel anzunehmen geneigt ist. Die Schriften des Laotse und Konfutse, die volkstümliche Literatur des Buddhismus, die Reste des altägyptischen Schrifttums, die Lehrdichter des Islam enthalten eine Fülle sittlicher Weisheit, Schätze des feinsten moralischen Gefühles, die dem, was das christliche Abendland so gern als sein ausschließliches Erzeugnis und Eigentum betrachtet, vielfach ebenbürtig sind. Insbesondere aber hat das klassische Altertum, welches sich allen Angriffen zum Trotz noch immer als eine Grundlage unserer Geistesbildung behauptet, eine Reihe der schönsten sittlichen Typen und Ideale entwickelt; und dort finden sich, neben einigen der wertvollsten Charakterzüge der christlichen Ethik, andere, nicht minder hochstehende, die man in der altchristlichen Ethik vergebens suchen würde und die erst im Bunde des Christentums mit dem germanischen Volkstum wieder zu Ehren gekommen sind.

Es ist mit einem Worte eine völlig unhaltbare Meinung, daß die dem Christentum entstammenden Sittenbegriffe etwas vollkommen Eigentümliches darstellen, welches der ganzen übrigen Menschheit fremd und weit überlegen sei. Sie zeigt im Grunde nur, wie wenig von den Ergebnissen der vergleichenden Geschichts- und Völkerkunde ins allgemeine Bewußtsein gedrungen ist und wie nahe auch unsere Höchstgebildeten den vielbelachten Vorurteilen der Bewohner des „Reiches der Mitte“ noch stehen. Weder die Nächstenliebe, noch die Achtung des Menschen im Feinde, weder die Forderung der Verleugnung des eigenen Selbst vor der sittlichen Pflicht, noch das Ideal der Reinheit innerer Gesinnung sind Entdeckungen des Christentums; Jahrhunderte vor seiner „Offenbarung“ hat natürliches Nachdenken und praktische Weisheit im Menschengeschlechte ähnliche Normen entwickelt.

Gewiß: das Leben der Völker war nichts weniger als eine reinliche Darstellung dessen, was ihre erleuchtetsten Geister als

Ideal praktischen Verhaltens aufstellten. Aber ist diese Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit denn bei den christlichen Nationen kleiner geworden? Hat die christliche Liebe die Menschen gehindert, sich gegenseitig zu zerfleischen und den Unterdrückten Blut und Mark aus den Knochen zu pressen? Das Evangelium verlangt, dem, der den Rock nimmt, noch den Mantel dazu zu geben und dem, der den Rücken schlägt, auch noch die Backe hinzuhalten, und der Statthalter Christi, der Knecht der Knechte Gottes, verteidigt wie oft, und noch in diesem Jahrhundert, seinen weltlichen Besitz in Schlacht und Kampf! Und sind die Ausgeburten christlicher Askese auf dem Gebiete geschlechtlicher Sittlichkeit minder abstoßend als die „Natürlichkeiten“ der antiken Völker?

Wollte man es trotzdem ablehnen, mit der Suche nach dem Allgemein-Menschlichen in der Sittlichkeit hinter die Ära des Christentums zurückzugreifen, so liegt das Gesuchte ja nahe genug, wenn man nur die letzten Jahrhunderte ins Auge faßt. Nach den Erfahrungen aber, wie sie bei den gegenwärtigen Verhandlungen gemacht werden, dürfte es nicht überflüssig sein, an eine Tatsache zu erinnern, welche gerade durch die wissenschaftliche Arbeit der jüngsten Zeit ins hellste Licht gestellt worden ist. Es scheint den Vertretern der preußischen Regierung nicht bekannt zu sein, daß der europäische Geist der letzten Jahrhunderte eine Reihe großer Moralisten, eine philosophische Moralwissenschaft hervorgebracht hat, welche sich in steigendem Maße von den kirchlich-dogmatischen Voraussetzungen zu emanzipieren und das rein praktische Verhalten des Menschen auf das vernünftige Nachdenken über Wert und Zweck des Handelns zu begründen unternommen hat. Oder glaubt man, diese hervorragenden Leistungen so vieler der edelsten Denker hätten nichts weiter zutage gefördert als ein Chaos von Meinungen, aus welchen nicht einmal die allgemeinsten Ideale menschlichen Verhaltens, nicht einmal jene Grundforderungen persönlicher Tüchtigkeit, wie sie die Schule jedem Kinde als tägliches Brot ins Leben mitzugeben hätte, entwickelt und festgestellt werden könnten? Ohne die Katechismen der verschiedenen Kirchengesellschaften stünde die Menschheit ratlos vor der Frage, was Recht und Unrecht sei, was man der heranwachsenden Generation

einzuprägen habe, um sie fürs Leben brauchbar und für die Gesellschaft tüchtig zu machen? Das kann im Ernste doch wohl von niemand behauptet werden, der seit der Zeit, da ihm in der Schule Bibel und Katechismus eingebläut wurden, sich noch einmal mit diesen Fragen beschäftigt hat, der eine Ahnung von den geistigen Schätzen der Menschheit besitzt, über welche unsere Zeit, dank jahrhundertelanger Arbeit der Wissenschaft, freier und großartiger verfügt als irgendeine frühere.

Ja noch mehr: wenn unsere heutige Gesellschaft es überhaupt zu ertragen vermag, daß so ein Ding wie christliche Moral an ihren Schulen als Fundament praktischer Lebenshaltung gelehrt wird, so ist dies nur dadurch möglich, daß die Moral des alten biblischen Christentums im Laufe der Jahrhunderte etwas wesentlich Anderes geworden ist, als sie ursprünglich war. Es war ein hartes Stück Arbeit, jene durchaus kommunistische, arbeitscheue, weltentfremdete, wundersüchtige, vom nahen Zusammenbruch aller Dinge träumende, nur für die Bedürfnisse des damaligen Proletariats berechnete und aus ihnen hervorwachsende Moral für die völlig geänderten Verhältnisse späterer Zeit irgend brauchbar zu machen. Zu diesem Zwecke hat schon die katholische Kirche, in noch viel höherem Grade der Protestantismus, der „allgemeinmenschlichen" Moral, der praktischen Vernunft tiefgehende Einwirkungen gestatten und Zugeständnisse machen müssen, die man vom historischen Standpunkt nur als Verfälschungen des christlichen Ideals bezeichnen kann. Genau in dem Maße, als die christliche Moral in der neueren Zeit lebensfähig zu bleiben vermocht hat, hat sie aufgehört, im historischen Sinne christlich zu sein.

Auch so freilich kann sie ihren Ursprung aus dem religiösen Geiste nicht verleugnen, und gerade dieser Zusammenhang ist es, welcher ihre wichtigste Aufgabe, die sittliche Belehrung, wesentlich erschwert. Ist doch die christliche Moral, wie sie an unseren Schulen gelehrt wird, vielfältig belastet mit einem höchst komplizierten dogmatischen Beiwerk! Und die Einprägung dieses, dem kindlich-natürlichen Bewußtsein völlig fremden, in seinen bisherigen Erlebnissen gar keine Anknüpfung findenden Vorstellungskreises läßt es vielfach zu einer genügenden Erörterung der konkreten sittlichen Lebensverhältnisse gar nicht

kommen. Ähnliches gilt vom Inhalt der christlichen Sittenlehre selbst. Die ganze geistige Entwicklung der modernen Welt drängt dahin, die sittlichen Normen als Naturbedingungen menschlicher Gemeinschaft zu begreifen und sie aus dem Zusammenhange des Einzelnen mit dem Ganzen heraus zu begründen. Schon im Denken und Fühlen des Kindes muß dieser Zusammenhang lebendig werden und motivierende Kraft bekommen. Aber gerade von dieser Seite her kann die Sittlichkeit in der Religion keine wirksame Stütze finden. Die Religion kennt nur das Verhältnis des Individuums zu Gott, wie es sich in den mystischen Begriffen von Sünde und Gnade ausdrückt; sie kennt keine Aufgaben und Ziele für die Menschheit, sondern nur das egoistische Heilsbedürfnis des Einzelnen; sie kennt keinen Fortschritt, keine Entwicklung, sondern nur ewige Seligkeit und ewige Verdammnis. Kein schärferer Gegensatz zu den Grundüberzeugungen der modernen Welt ist darum denkbar als das Wort des Reichskanzlers: „Das Wesentliche bei jedem Menschen ist sein Verhältnis zu Gott.“ Diesem Satze, welchen man in einer Rede Cromwells oder einer päpstlichen Enzyklika eher zu finden erwartet als bei einem Staatsmanne des heutigen Deutschland, muß von seiten des Liberalismus mit dem größten Nachdrucke der andere Satz entgegengestellt werden: Was über den wahren Wert des Menschen entscheidet, ist zuerst und zuletzt sein Verhältnis zur Menschheit.

Indessen es ist ja nicht einmal christliche Ethik, was für die Schule verlangt wird, sondern konfessionelle. Haben die Wortführer der Konfessionsschule denn ganz übersehen, wie gerade die Tatsache des Nebeneinanderbestehens verschiedener Bekenntnisse im nämlichen Staate das durchschlagendste Argument für die hart angefochtene allgemein-menschliche Moral im modernen Europa bietet? Jahrhunderte haben gelitten unter dem völkermordenden Wahne, daß nur durch den religiösen Glauben, nur mittels eines bestimmten Bekenntnisses die sittliche Vollendung des Menschen, „das Heil“, zu erreichen sei. In heißen Kämpfen, von denen die Blätter des 16. und 17. Jahrhunderts voll sind, hat die europäische Menschheit sich endlich zu dem Gedanken durchgerungen, daß es eine menschlich-natürliche Sittlichkeit gebe, zu welcher sich alle religiös-dogmatischen Anschauungen nur wie gleichgültige Zutaten verhalten, und diese Überzeugung

allein ist es, welche in der heutigen Kulturwelt das Nebeneinander verschiedener Religionsbekenntnisse nicht nur, sondern auch das des religiösen und des konfessionslosen Menschen möglich macht.

Wer an dieser Überzeugung rüttelt, der setzt die kostbarsten, mit Strömen Blutes erkauften Errungenschaften, der setzt eines der Fundamente unserer Kultur den schwersten Erschütterungen aus. Schlimm genug, daß das 19. Jahrhundert das rein humane Ideal der Ethik und Pädagogik des Aufklärungszeitalters in solchem Grade wieder von dem alten Wuste hat überwuchern lassen, wie es tatsächlich der Fall ist! Hier liegt die große Aufgabe einer wahrhaft erleuchteten, für die Zukunft sorgenden Gesetzgebung: Sorge zu tragen, daß von der Schule aus dem Beschränkt-Konfessionellen das Allgemein-Christliche, aus dem Beschränkt-Christlichen das Allgemein-Menschliche mehr und mehr herausgearbeitet werde.

Dies von den Geistlichen der betreffenden Religionsgesellschaften zu erwarten, ist natürlich ein Unding; es kann nur geschehen in dem Maße, wie der geistliche Einfluß in der Schule mehr und mehr durch den des Lehrers, des im Sinne einer vernünftigen, gesunden Volksmoral gebildeten Lehrers, zurückgedrängt wird — also durch eine der gegenwärtigen gerade entgegengesetzte Schulpolitik. Je entschiedener der Konfessionalismus in der Schule zum Ausdruck gelangt, um so sicherer strebt man ins Mittelalter zurück.

Und es ist reine Täuschung, wenn man meint, den Geistern, welche man mit diesen Mitteln heraufbeschwört, an einem vorausbestimmten Punkte wieder Halt gebieten und z. B. die Universitäten vor dem Ansturme der neu erweckten religiösen Leidenschaften schützen zu können. Die Erfahrungen, welche Bayern seit Jahren macht, zeigen wohl zur Genüge, daß der theologische Geist, wo er nicht durch das Gesetz und eine starke öffentliche Meinung in die engsten Schranken gebannt ist, nicht eher ruht, als bis er alle Kreise des Daseins unter seinen ertötenden Einfluß gebracht hat. Der theologische Geist aber und das Prinzip freier Forschung sind unversöhnliche Gegensätze. Die Religion, welchen Namen sie immer trägt, ist ihrem Wesen nach stabil; sie muß sich als ewige Wahrheit behaupten; wo sie mit dem Fortschritts-

gedanken kapituliert, ist es ein widerwilliges Zugeständnis. Was wir im heutigen Europa an geistiger Freiheit besitzen, hat der römischen, evangelischen, jüdischen Orthodoxie in jahrhundertelangen Kämpfen abgerungen werden müssen. Eine beherzigenswerte Lehre, die hoffentlich noch nicht in Gefahr ist, ganz vergessen zu werden.

Es bleibt ein letzter Einwand der Freunde konfessioneller Schulpolitik. Sie machen geltend, es handle sich bei ihren Bemühungen um die Religion und ihre nicht nur unverkürzte, sondern sogar gesteigerte Wirksamkeit im Unterrichte gar nicht so sehr um den Inhalt der kirchlichen Sittenlehre, als vielmehr um ihre Begründung, um dasjenige, was die Wissenschaft die „Sanktion“ der sittlichen Vorschriften nennt. Sie denken und sprechen vielleicht mit Schopenhauer: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.“ Man kann dem Menschen die schönsten Ideale vor Augen führen; aber wie bringt man ihn dazu, diesen Normen auch praktischen Einfluß auf sein Wollen und Handeln zu sichern?

Wer wollte leugnen, daß dies eine Grundfrage aller sittlichen Unterweisung und Erziehung ist, und wenn es kein anderes Mittel gäbe, um unsere Sittenlehre wirksam zu machen, als die religiöse Sanktion, so würde man vielleicht, um größere Übel zu vermeiden, ein kleineres, den Einfluß der Kirche auf die Schule, mit in den Kauf nehmen müssen.

Es gibt viele ernste und in einem gewissen Sinne aufgeklärte Männer im deutschen Volke, welche diesen Schluß wirklich gezogen und den entschlossenen Widerstand gegen die seit zwanzig Jahren immerfort steigende kirchliche Hochflut aufgegeben haben, „damit den Massen die Religion erhalten bleibe“, weil man dieses Zuchtmittel zur Bändigung gefahrdrohender Naturinstinkte nicht entbehren zu können glaubt. Ich will hier nicht untersuchen, wie viel Einfluß auf diese Meinung die durchaus redliche und sittlich achtbare Besorgnis vor der Schädigung wirklicher unersetzlicher Kulturgüter ausübt und wie viel davon auf Rechnung von „Naturinstinkten“ der besitzenden Klasse zu schreiben ist, die an sich nicht höher stehen als die Naturtriebe des Proletariats. Vielfach erweist sie sich doch als Ausfluß jener bequem konservativen Politik, welche immer und ewig Symptome und Ursachen

verwechselt, über die Schlechtigkeit der Menschen deklamiert, statt über die Verbesserung der Zustände nachzudenken, und die wichtigsten Aufgaben mit Büttel und Polizei zu lösen unternimmt. Für diese Anschauungsweise muß natürlich alles, was die Wirksamkeit der religiösen Sanktion zu schwächen geeignet ist, mit dem Versuche gleichbedeutend erscheinen, Kriminalrecht und Zuchthäuser abzuschaffen und die friedlichen Bürger den Herren Mördern und Spitzbuben auszuliefern.

Die Frage ist nur, ob die religiöse Sanktion der sittlichen Vorschriften wirklich als in solchem Grade einflußreich und darum unersetzlich gelten darf und ob sich die Schule nicht edlerer Mittel zur sittlichen Erziehung bedienen sollte, da ja an Abschaffung der irdischen Strafgerichte doch niemand im Ernste denkt, obwohl auch sie in manchen Stücken recht verbesserungsbedürftig wären.

Das Wesen der religiösen Sanktion besteht darin, daß die sittlichen Gebote als der Wille eines allmächtigen und allwissenden Wesens hingestellt werden, welches den unsterblichen Menschen für die Erfüllung oder Nichterfüllung seines Willens im Jenseits ewigen Lohn oder ewige Strafe verspricht. Dies ist das A und Z aller religiösen Pädagogik, zu dessen Behauptungen sich alle übrigen dogmatischen Annahmen nur wie Mittel zum Zwecke verhalten; ausdrücklich und mit dem größten Ernste im neuen Testament gelehrt und von allen christlichen Bekenntnissen in den Vordergrund ihrer Unterweisungen gestellt. Nun kann gewiß keinen Augenblick bezweifelt werden, daß der Gedanke an den Richter, der auch in die verborgenen Falten des Herzens sieht, daß die Furcht vor den geheimnisvollen Schauern des Jenseits, verstärkt durch das natürliche Grauen vor dem Tode, daß der nimmersatte Glückseligkeitstrieb des Menschen, welcher hier die Anleitung empfängt, „noch am Grabe die Hoffnung aufzupflanzen“ — daß dies alles zusammen in allen Jahrhunderten auf rohere wie auf feinere Gemüter mächtig gewirkt und gewisse sittliche Ideale mit dem Schimmer einer starken Autorität umgeben hat; freilich einem erborgten und darum falschen, weil nicht aus dem Bewußtsein der inneren Trefflichkeit dieser Ideale erwachsenen.

Aber ebenso gewiß, wie die Tatsache einer Wirksamkeit dieser

Sanktion ist die andere, daß sie niemals, auch nicht in den Zeiten des blindesten Autoritätsglaubens, ausschließlich wirksam gewesen ist. Niemals hat es eine menschliche Sittlichkeit gegeben, die vor der Raserei der Triebe, vor der schrankenlosen Mißachtung der Nebenmenschen, bloß durch jenes Hinüberschielen ins Jenseits, nach Himmel und Hölle, bewahrt worden wäre. Niemals hat es an jenen, ohne Hilfe von unbeweisbaren Glaubenssätzen aus der Tiefe der menschlichen Natur selbst stammenden Impulsen gefehlt, welche in der Richtung der sittlichen Ideale wirken: an einfacher Lebensklugheit, Scheu vor der öffentlichen Meinung, am Streben nach Ehre und Selbstachtung, an Teilnahme für fremdes Leid, an Großmut, Menschenliebe, an williger Hingabe fürs Vaterland und die idealen Güter unseres Geschlechts — mit einem Worte an der rein sittlichen Sanktion des Gewissens. Es heißt die Menschheit in ihrem Edelsten beleidigen, wenn man ihr mit dem Apostel Paulus zumutet, ohne den Gedanken an das Jenseits mit seinen Belohnungen und Strafen im innersten Herzen nichts Anderes zu kennen als den Wunsch: „Laßt uns essen, trinken und lieben, denn morgen sind wir tot!“ — „Solches erscheint mir ebenso widersinnig,“ bemerkt hierzu die Ethik des Spinoza, „als wenn jemand, weil er weiß, daß gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten können, sich lieber mit Gift und tödlichen Sachen sättigen wollte oder, weil er sieht, daß die Seele nicht ewig und unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand leben wollte.“

Noch trennt uns nicht ein Jahrhundert von jenen machtvoll gewaltigen Schriften, in denen Fichte die Geißel des bittersten Spottes über den Wahn eines gewissen, sich christlich nennenden Systems schwang, „welches die sinnliche Begier heilig spricht und einem Gotte ihre Befriedigung aufträgt“, und schon sind Lehren und Vorbild dieses gewaltigen Menschen in Preußen so verdunkelt, daß man vom Regierungstische aus „die atheistische Unterströmung“ allen Gutgesinnten wie einen furchteinflößenden Popanz vor Augen führt, ohne Erinnerung daran, daß der Mann, von welchem Preußen einst die stärksten Impulse seiner sittlich-nationalen Erhebung empfangen hat, heute wohl von jedem Provinzialschulkollegium wegen atheistischer Denkart als zum Unterricht ungeeignet bezeichnet werden würde.

Über den Wert einer solchen Moral der Hoffnung und Furcht braucht man weiter kein Wort zu verlieren. Vor einem Menschen, den nur die Aussicht auf das Strafgesetz in der Bahn bürgerlicher Rechtlichkeit festhält, würden wir schwerlich große Hochachtung empfinden, und die Aussicht auf die Zuchtmittel des Jenseits kann in sittlicher Beziehung nicht mehr leisten, als diejenigen einzuschüchtern, welche sich etwa Hoffnung machen sollten, durch die noch nicht hinlänglich feinen Maschen des Netzes irdischer Gerechtigkeit hindurchzuschlüpfen. Hier muß vor allem darauf hingewiesen werden, daß der Wert und der Nutzen dieser Sanktion um so geringer wird, je ausschließlicher man sich auf sie stützen zu können vermeint. Alle natürlichen Antriebe zum Sittlichen haben ihre Sanktion in der Erfahrung; jeder Mensch kann lernen und an sich selbst erleben die Freude am Rechttun, das stille Glück gelingender Arbeit an sich selbst, an der Veredelung des eigenen Charakters und Willens, die Seligkeit der gestillten Träne beim Nächsten, den Stolz treuen Wirkens im Dienste eines Berufes. Nichts Anderes hat Wert in aller sittlichen Belehrung und Erziehung, als den heranwachsenden Menschen darauf hinzuleiten, daß er diese inneren Erfahrungen mache, dieses sittliche Glück in sich erzeuge und zu Motiven seines Tuns, zum Schutzmittel beim Ansturm der Leidenschaft und Begierde, werden lasse. Eine Schule, welche diese Grundforderungen menschlicher Erziehung nicht in den Vordergrund stellt, wird ihre Aufgabe nie zu lösen imstande sein, und wenn sie mit allen Mächten des Jenseits im Bunde stünde.

Und diese Mächte des Jenseits, auf welche die religiöse Ethik ihre Sache stellt — gibt es denn von ihnen eine lebendige Erfahrung, die sich an Sicherheit, Klarheit, psychologischer Notwendigkeit auch nur entfernt mit jener natürlichen Sanktion des Gewissens vergleichen ließe? Gibt es von ihnen überhaupt eine Erfahrung? Kein denkender Mensch kann diese Frage mit Ja beantworten. „Kein Auge hat es je gesehen, kein Ohr hat es je gehört!“ Die Vorstellungen vom Jenseits ruhen nicht auf der Erfahrung, sondern auf dem Glauben; sie sind kein Wissen, sondern Ausgeburten der religiösen Phantasie, sie werden nicht notwendig im geistigen Lebensprozesse von jedem Menschen erzeugt, sondern sie müssen von außen her angenommen werden,

auf Gebot und Treue von Autoritäten, welche in diesem Fall ihre Beglaubigung nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus alten Urkunden und Schriftwerken schöpfen, deren historische Glaubwürdigkeit den stärksten Zweifeln ausgesetzt ist und die einem von dem unserigen völlig verschiedenen Gedanken- und Bildungskreise angehören.

Wird unter diesen Umständen der Glaube sich auf die Dauer behaupten können? Ich weiß, es werden riesige Zurüstungen gemacht, um ihn auf seinen wackelnden Fundamenten wieder zu befestigen. Es gibt eine höchst geschäftige und literarisch fruchtbare Pseudowissenschaft, welche allen erdenklichen Scharfsinn, große Gelehrsamkeit und alle Künste einer biegsamen Methode nur dazu verwendet, um die Völker über den wahren Sachverhalt immer aufs neue zu täuschen und dem Verstande einleuchtend zu machen, daß schwarz weiß und drei soviel wie eins sei. Und es scheint, als schickten sich auch die deutschen Staaten wieder an, nach kurzem Aufatmen vom Drucke theologischer Befangenheit, den Kirchengesellschaften aufs neue Knappschaftsdienste zu leisten und der Religion gehorsam die Schleppe zu tragen.

Aber möge man sich doch durch die scheinbaren Erfolge jener „gläubigen“ Wissenschaft (welche sich die positive nennt, weil ihr vom Geiste des Positivismus soviel wie alles mangelt), möge man sich auch durch die scheinbaren Erfolge einer Staatskunst, welche die Gläubigkeit unter die Polizeiverordnungen aufnimmt, nicht über den wahren und tieferen Sachverhalt täuschen lassen. Je sicherer es dem Staate gelingen wird, eine äußerliche Akkomodation an die kirchlichen Vorstellungen zu erzwingen, um so sicherer wird er den wahren Zweck seines gewagten Spieles verlieren. Statt den sittlichen Ernst und die sittliche Tüchtigkeit der heranwachsenden Generation zu fördern und zu steigern, wird er nur Heuchler erziehen. Statt in der Schule den festen Halt zu begründen, dessen jeder fürs Leben bedarf, wird er das Heiligste und Höchste, was der Mensch sein eigen nennen kann, wird er die sittlichen Überzeugungen auf Stützen gestellt haben, von denen er nicht wissen kann, ob nicht ihre innere Gebrechlichkeit allen Bemühungen der Schulautorität spotten wird, ob sie nicht, beim ersten Anstoße zusammenknickend, allen idealen

Sinn unter ihren Trümmern mitbegraben und den jungen Menschen gänzlich ohne Halt den Gefahren des Lebens preisgeben.

Und daß diese Möglichkeit in großem Umfange besteht, dafür legen doch wohl die unaufhörlich erschallenden Klagen über die Abnahme des Glaubens, über die Entchristlichung der heutigen Welt, die reizbare Nervosität und rastlose Geschäftigkeit der Zionswächter in allen kirchlichen Lagern ein hinlänglich beredtes Zeugnis ab. Oder hofft man in diesen Kreisen schon auf den endlichen Sieg und hat man die Lenker der Staaten schon mit der gleichen Zuversicht zu durchdringen gewußt, daß das Feld zuletzt doch dem Glauben bleiben müsse? Denkt man jenen Schlachtruf Voltaires gegen eine tausendjährige Herrschaft des Wahnes und des Zwanges gegen uns zu kehren und mit dem „Ecrasez l'infame“ gegen den freien Gedanken zu Felde zu ziehen? Trügerische Hoffnung, wenn man glaubt, die eine Hälfte der Menschheit werde sich von der anderen knechten und zu geistigem Stillstande verurteilen lassen! Keine Macht der Welt ist stark genug, um jene Fülle geistiger Energie niederzuhalten und in vorgezeichnete Bahnen zu lenken, welche von den romanischen und germanischen Kulturvölkern in der harten Arbeit der letzten Jahrhunderte, immer im Kampfe gegen kirchliche und staatliche Bevormundung, aufgehäuft worden ist. Und wenn es irgendwo auf die Dauer gelänge, so würde der unglückselige Sieger in diesem Falle wahrhaft der Besiegte sein, an selbstgeschlagenen Wunden verbluten müssen. Sein Sieg würde für ihn den Austritt aus der gemeinsamen Kulturgenossenschaft bedeuten. Denn was im einen Falle und in dem einen Staate unter besonders günstigen Bedingungen möglich ist, braucht darum noch nicht überall möglich zu sein. Und man kann heute schon mit voller Bestimmtheit aussprechen, daß ein Sieg einseitig konfessioneller Schulpolitik in Preußen, wie er von verhängnisvoller Rückwirkung auf das übrige Deutschland sein müßte, zu einer geistigen Isolierung unter den übrigen Kulturstaaten führen würde.

2. Kann die Schule Moral ohne Religion lehren? Eine Anschauung, wie sie im vorstehenden zu begründen versucht wurde, wäre in sich haltlos und die daraus gefolgerten Befürchtungen ohne Sinn, wenn es der Volksschule

Unmögliches zumuten hieße, Kindern die Grundsätze natürlicher Sittlichkeit ohne Beihilfe religiöser Vorstellungen und ohne die Mitwirkung von Geistlichen der verschiedenen Bekenntnisse beizubringen. Ob die Schule dies zu leisten vermag oder nicht, ist also jedenfalls ein Kardinalpunkt der Erörterung.

Nun gibt es gewisse Dinge, über deren theoretische Möglichkeit sich unabsehlich streiten läßt, solange die Ausführung nirgends versucht worden ist. Sobald dies aber einmal geschehen und gelungen ist, kann sich aller Streit doch nur um das Maß des Gelingens drehen oder um die Frage, ob man die Sache überhaupt will. Da ist es denn eine wahrhaft wunderliche Erscheinung bei den Verhandlungen über das preußische Schulgesetz, daß die Frage nach der Möglichkeit religionsloser Moral in der Schule vom Regierungstische aus mit der größten Entschiedenheit verneint und das darin enthaltene pädagogische Problem als schlechterdings unlösbar bezeichnet werden konnte, während auf seiten der Opposition niemand auf die nächstliegende und durchgreifendste Entgegnung verfallen ist: den Hinweis auf die Tatsache, daß eine solche Unterweisung seit einem vollen Dezennium in sämtlichen Staatsschulen der französischen Republik zu Recht besteht und geübt wird.

Vom 28. März 1882 datiert das Gesetz über die Organisation der französischen Volksschule, welches unter den Lehrgegenständen an erster Stelle die Unterweisung des Kindes in Sittlichkeit und Recht, l'enseignement moral et civique, aufführt.

Das Gesetz und die durch sie begründete Praxis stehen vollständig auf dem Boden, welcher durch die Erörterungen des ersten Abschnittes bezeichnet worden ist. Man denkt nicht daran, die religiöse Unterweisung der Kinder auszuschließen oder zu verwehren. Dies wäre ja nur eine neue Form des alten Gewissenszwanges. Jedem bleibt es überlassen, sein Kind in derjenigen Form religiösen Glaubens unterrichten zu lassen, welche ihm als wertvoll erscheint — vorausgesetzt, daß dieser Glaube die sozial-ethischen Grundbegriffe achtet, auf welchen der Staat selbst ruht. Aber dieser Unterricht ist eine Privatangelegenheit des Einzelnen. Der Staat hat in Glaubenssachen — immer unter der obigen Voraussetzung — weder ein Amt noch eine Meinung. Eben deswegen gehört der Glaube nicht in die vom

Staat bestellte Schule. Die Schule ist für alle gleichmäßig da; sie muß auf dem ruhen, was gewußt und bewiesen werden kann, nicht auf dem, was sich jeder nach seiner Weise deutet und zurecht legt. Und endlich: der Staat ist eine Anstalt für das Diesseits; alles, was er braucht, sind gute Bürger; wer mehr sucht, wer eine Vorbereitung aufs Jenseits verlangt, mag sie bei den Kirchen finden.

Der ungeheure Schritt, welchen Frankreich mit der Annahme und Durchführung dieses Gesetzes aus dem Mittelalter heraus getan hat, ist, wie es scheint, in Deutschland bisher kaum beachtet worden. Wie groß im gegenwärtigen Zeitpunkte die geistige Entfernung zwischen den beiden Nachbarvölkern ist, die einander im Laufe ihrer geistigen Geschichte so viele wertvolle Impulse verdanken, das könnte wohl auf keine andere Weise mit solchem Nachdrucke bezeugt werden als dadurch, daß bei der ganzen ersten Lesung des Schulgesetzes im preußischen Abgeordnetenhause jener merkwürdigen Tatsache auch nicht mit einem Worte gedacht wurde.

Soll man es für möglich halten, daß die Tatsache selbst den Regierenden und Vertretern des preußischen Volkes fremd geblieben ist, daß niemals eines jener unscheinbaren Büchlein über den Rhein gedrungen ist, aus denen jetzt Millionen von französischen Kindern ihre Grundbegriffe vom sittlichen und bürgerlichen Leben und seinen Normen schöpfen? Oder glaubt man sich im Besitze einer so unbedingten intellektuellen und moralischen Überlegenheit über Frankreich, daß man es verschmähen dürfte, eine schulpolitische Maßregel von der größten Tragweite, ich will nicht sagen, ohne weiteres nachzuahmen, aber wenigstens ernsthaft zu erörtern und zu studieren? Es ist schwer zu sagen, welche von beiden Vermutungen — und woran soll man außerdem denken? — auf trübere Gedanken führt. Mag die erste oder die zweite richtig sein, immer gelangt man zu einer Verengung des nationalen Gesichtskreises, die kein aufrichtiger Freund der deutschen Kultur mit Freude begrüßen kann. Laßt heute die französischen Techniker eine neue Hebelvorrichtung erfinden, welche die Leistungsfähigkeit des Infanteriegewehres um einige Schüsse in der Minute zu steigern gestattet, oder einen neuen Sprengstoff, welcher das Zerstörungswerk der jetzigen Wurfgeschosse noch überbietet: würde man es in Preußen verzeihen

oder nur für möglich halten, daß die Kriegsverwaltung diesen Vorgang einfach ignorierte und nicht der sorgfältigsten Prüfung unterzöge? Wenn aber jenes nämliche Kulturvolk, aus dessen Initiative so viele Grundgedanken unserer heutigen Staats- und Rechtsordnung stammen, im Bereiche der moralischen Welt einmal ganz neue Hebel anzusetzen versucht — sollte ein solcher Vorgang bei dem Unternehmen einer gesetzlichen Neuregelung des Schulwesens nicht einmal der Erwägung wert sein?

Oder hat sich die Absicht, welche das oben zitierte Gesetz der französischen Republik aussprach, etwa nicht verwirklichen lassen? Ist die Forderung eines rein humanen und bürgerlichen Unterrichtes in Sittlichkeit und Recht nur auf dem Papier geblieben, weil sie der Natur der Sache nach unausführbar ist?

Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die französische Moralphilosophie und Pädogogik hat dem von seiten des Staates an sie ergangenen Rufe im ganzen trefflich entsprochen. Man hat zurückgegriffen auf einen Gedanken, welchen schon die Vertreter der französischen Aufklärung beim Beginne der ersten Revolution zu verwirklichen gesucht haben, der aber damals inmitten der sich überstürzenden Ereignisse und des beständigen Schwankens der politischen Zustände Frankreichs keinen rechten Boden gewinnen konnte. Die damals entstandenen „Katechismen“, die „Eléments de la morale“ von Holbach, Lamberts „Catéchisme universel“, Volneys „Catéchisme du citoyen français“, sind der Tendenz nach die unmittelbaren Vorläufer der heute in den französischen Schulen eingeführten Bücher; aber ein Vergleich beider zeigt deutlich, welche Fortschritte sowohl Pädagogik als Ethik seit jener Zeit gemacht hat. Jene waren vorzugsweise auf Erwachsene berechnet; die jetzigen passen sich den Bedürfnissen der Schule vielfach auf das glücklichste an; jene betonten das wohlverstandene Interesse des Individuums als Prinzip sittlichen Verhaltens in einer Weise, die man, wie die vorliegenden Arbeiten zeigen, in dem heutigen Frankreich weder für theoretisch richtig, noch für praktisch wünschenswert hält. Wirkung und Erfolg der angestrengten Tätigkeit französischer Philosophie in diesem Jahrhundert sind unverkennbar. Es wächst der Mensch mit seinen größeren Zwecken: jedes große allgemeine Bedürfnis ruft auch die Geister, die es zu befriedigen imstande sind.

Solange der Wunsch der philosophischen Ethik, als volksbildende Macht wirken zu können, sich rein auf dem Boden akademischer Erörterung hielt, trugen auch die literarischen Versuche volkstümlicher Moral einen akademischen Charakter. Die neuere französische Literatur hat einige Versuche dieser Art aufzuweisen, die an sich vortrefflich sind; ich erwähne den „Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques", welchen die philosophische Zeitschrift „La critique philosophique" veröffentlicht hat, oder die „Eléments de morale universelle" von dem belgischen Philosophen Tiberghien. Aber auch die besten dieser Bücher erfüllen ihren Zweck nur unvollständig; es sind Bücher für die Bildung des Lehrers, nicht für die Hand des Schülers, welchen sie durch ihre Ausführlichkeit, sowie den streng begrifflichen Charakter ihrer Darlegung verwirren und durch die damit unvermeidlich verknüpfte Trockenheit ermüden würden. Es bedurfte der Praxis und der wiederholten Anstrengung, um den schweren Massen der Ethik als philosophischer Wissenschaft allmählich jene leichte Form von größtem Feingehalt zu geben, welche die sittlichen Begriffe haben müssen, um für die Schule brauchbar zu werden. Und wenn man sich die Fülle von Geist und Nachdenken vergegenwärtigt, welche seit fast zwei Jahrtausenden im Dienste der Kirche darauf verwendet worden ist, um die christliche Moral auch den im Geiste Ärmsten zugänglich zu machen, so wird man wohl von vornherein behaupten dürfen, daß die Aufgabe, die Ethik unserer heutigen wissenschaftlichen Weltansicht zur volksmäßigen Darstellung zu bringen, nicht im Sprunge und beim ersten Anlaufe endgültig gelöst werden kann.

Die vorliegenden Arbeiten zerfallen in zwei Gruppen, einer elementaren Stufe und einer höheren entsprechend. Aus einer größeren Anzahl seien einige der wichtigsten hervorgehoben. Für die elementare Stufe: „Eléments d'instruction morale et civique" von Gabriel Compayré, als philosophischer und pädagogischer Schriftsteller bekannt und um das Unterrichtswesen Frankreichs hoch verdient; und „La première année d'instruction morale et civique" von Pierre Laloi. Man wird das pädagogische Verdienst beider Bücher als ein hervorragendes bezeichnen dürfen. Nirgends vom abstrakten Begriff, sondern überall vom unmittelbaren Erlebnis ausgehend, entwickeln sie im Kinde die Vorstel-

lungen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, was beide für den Einzelnen bedeuten und was sie von ihm fordern; den Begriff des organisierten Rechtsstaates und des Vaterlandes. Die Beispiele sind ausschließlich dem wirklichen Leben oder der vaterländischen Geschichte entnommen; die endlose Schwierigkeit, biblische Erzählungen den ganz veränderten Verhältnissen und den natürlichen Voraussetzungen des Kindes anzupassen, ist so mit einem Schlage beseitigt. An jede Erzählung schließen sich Betrachtungen an, welche den begrifflichen Gewinn des Vorgetragenen in kurze Sätze fassen; oder Fragen, als Anleitung zu Übungen, durch welche man sich über die richtige Auffassung des Gelernten vergewissern kann.

Compayré hat auch die höhere Unterrichtsstufe nach demselben Plane, nur in erweiterter Durchführung bearbeitet; für die entwickeltere Stufe möchte indessen einem anderen Buche der Vorzug zu geben sein: „Morale et enseignement civique" von Louis Liard, ehedem Rektor der Akademie zu Caën, jetzt Mitglied des französischen Unterrichtsministeriums, auch als trefflicher Logiker bekannt. Liard hat sein Buch etwas systematischer gehalten und stellt die Bildung richtiger und zusammenhängender moralischer Begriffe mehr in den Vordergrund, ohne darum auf das Hilfsmittel veranschaulichender Erzählung Verzicht zu leisten. Die technische Anordnung — Text, Ergebnisse, Fragen — ist die nämliche, wie bei Compayré.

Es geht ein Zug antiken Geistes durch diese Arbeiten, an deren Hand die kommende französische Generation aufzuwachsen bestimmt ist: die Überzeugung, daß die sittliche Tüchtigkeit der Individuen nur im Wechselleben mit einer sozialpolitischen Gemeinschaft möglich ist und daß nicht bloß das Privatleben, sondern allenthalben auch der Staat sittlicher Kräfte bedarf. Vortrefflich haben es diese französischen Pädagogen verstanden, das tote Gerüst gesellschaftlicher Einrichtungen mit sittlichem Geiste zu beleben und mit den persönlichen Aufgaben des Individuums in Zusammenhang zu bringen. Nur in einem Punkte scheinen sie der rechten Lebenswärme zu ermangeln. Noch ist der Grundfehler der ganzen revolutionären Gedankenbewegung nicht überwunden; noch werden vorwiegend die negativen Begriffe der Freiheit, der Gleichheit und des Rechtes zu Ausgangs-

punkten genommen und nicht die positiven der allgemeinen Wohlfahrt und Entwicklung. Das heißt notwendige Mittel mit dem Zwecke selbst verwechseln. Nur wer jeden Einzelnen mit dem lebendigen Gefühl einer realen Aufgabe zu erfüllen vermag, deren Größe sein armes Einzeldasein überragt; nur wer dafür sorgt, daß Wohl und Wehe des Ganzen in der Brust des Einzelnen kräftigen Widerhall finde — nur der wird die besten Kräfte des Geschlechts in den Dienst der sittlichen Ideale zu ziehen imstande sein. Nicht die abstrakte Regelrichtigkeit und nicht die bloße Anpassung an gesellschaftliche Normen (wie wertvoll das auch sein mag) ist das wahre Geheimnis des Fortschritts, sondern die Begeisterung.

Diese Mängel der französischen Katechismen haben aber für das Prinzip, um welches es sich handelt, um so weniger zu bedeuten, als ja das Vorbild, welches uns die Franzosen gegeben haben, längst nicht mehr das einzige ist. Von einer Seite, die dem deutschen Wesen vielleicht verwandter und sympathischer ist, aus England und Amerika, kommen ähnliche Anregungen. Eine rasch anwachsende Bewegung in beiden Ländern ist bestrebt, die naheliegende Konsequenz aus dem vielgestaltigen Sektenwesen zu ziehen, in welches sich der überseeische Protestantismus zerspalten hat — Sekten, deren eigene Anhänger und Bekenner oft kaum in der Lage sind, die dogmatischen Verschiedenheiten anzugeben, welche sie von den nächstverwandten Richtungen trennen, wie sie auch wechselseitig an Gottesdienst und Predigt teilnehmen. Diese Konsequenz aber ist keine andere als die bewußte Ausbildung einer allgemein-menschlichen, rein vernünftigen Sittlichkeit, als des gemeinsamen Mutterbodens, in welchem schließlich alles menschliche Zusammenleben wurzelt. Die kirchenpolitischen Verhältnisse beider Länder und der ausgebildete religiöse Individualismus bringen es mit sich, daß diese Bewegung nicht, wie in dem zentralisierten Frankreich, von oben nach unten, sondern von unten nach oben geht; nicht in der Initiative des Staates, sondern in der Assoziation von Individuen, auf dem Wege der Gemeindebildung, ihren Ursprung hat.

In den großen Städten Amerikas und Englands haben sich „Ethische Gesellschaften" gebildet, welche in dem vorhin angedeuteten Sinne ihren Mitgliedern die Kirchengemeinschaft

ersetzen, auf die Erwachsenen wie auf die Kinder durch rein moralische Unterweisung und Belehrung wirken wollen. Sie haben ihren theoretischen und literarischen Mittelpunkt in der Zeitschrift „The Ethical Record“, welche kürzlich zu einem „International Journal of Ethics“ erweitert worden ist und den Versuch macht, die besten und geistig freiesten Kräfte aller Kulturnationen zur Mitarbeit an dem Werke einer zugleich streng wissenschaftlich begründeten und volkstümlich wirksamen Sittenlehre zu gewinnen. In richtiger Erkenntnis, daß aller Erfolg dieser Unternehmungen auf dem Vorhandensein geeigneter Lehrkräfte beruht, haben mehrere der großen amerikanischen Universitäten eigene Abteilungen und Kurse für theoretische und angewandte Ethik einzurichten begonnen.

Und aus diesen Bemühungen wächst allmählich eine Literatur heraus, welche zwar an die präzise Klarheit jener französischen Arbeiten nicht heranreicht, aber in der größeren Vertiefung des sittlichen Gefühls und einer viel mannigfaltigeren Nutzanwendung der sittlichen Grundsätze auf die mannigfachsten Lebensgebiete eigentümliche Vorzüge besitzt. Aber auch sie hat, obwohl man Einzelnes durch Übersetzungen zugänglich zu machen gesucht hat, in Deutschland bis jetzt nur wenig Aufmerksamkeit erweckt.

So fehlt es für eine vom preußischen Kultusminister für unmöglich erklärte Aufgabe heute schon keineswegs an trefflichen Lösungen und Vorbildern. Würde man heute deutsche Kräfte rufen, sich an ihr zu versuchen, so ließe sich vielleicht schon manches besser machen — vorausgesetzt, daß eine Schwierigkeit überwunden würde, welche tief im Wesen der deutschen Bildung und des deutschen Schrifttums begründet ist. Nur Männer ersten Ranges, Männer des höchsten und freiesten Geistes, nicht die bescheidene Mittelmäßigkeit, welche aus zweiter und dritter Hand ihre Weisheit holt, würden dazu befähigt sein, den wahren Katechismus bürgerlicher Moral für das deutsche Volk zu schreiben. Aber gerade jene geistig Höchststehenden haben in Deutschland selten die leichte glückliche Hand, den sicheren literarischen und pädagogischen Takt, ohne welchen für denjenigen, der zum Volke sprechen will, die reichste Bildung vielmehr zum Hemmnis wird. Und wiederum kann ein Problem wie dieses nicht mit den billigen Künsten eines agitatorischen Schwätzers gelöst werden. Indessen

auch die deutsche Gelehrsamkeit würde wieder lernen, den Ton zu finden, der jedem verständlich ist und zu Herzen dringt, wenn sie nur einmal aus der akademischen Isolierung durch ein kräftiges „Hic Rhodus, hic salta!“ herausgerissen würde.

Ob dieser Ruf ergehen wird? Die Zukunft muß es lehren. Das deutsche Volk aber hat ein Recht zu wissen, daß der Schritt, welcher getan werden muß, um der kirchlichen Bevormundung sich zu entwinden und in der großen Fortschrittsbewegung der Menschheit nicht zurückzubleiben, kein Schritt ins Ungewisse, Bodenlose ist, sondern daß es eine Wissenschaft gibt, welche die Bedürfnisse des Geistes und Herzens einer neuen Zeit kennt und die Mittel hat, sie zu befriedigen.

64

Das Problem des Moralunterrichts

Vortrag anläßlich der „Konferenz über sittliche Willensbildung in der Schule“ in Berlin. (September 1912.)

Die Leitung dieser bedeutsamen pädagogischen Konferenz hat mich eingeladen, als Seitenstück zu dem Vortrage des Herrn Pfarrers Traub: „Über das Problem des Religionsunterrichts“, das Problem des Moralunterrichts zu behandeln und mich damit vor eine überaus schwierige Aufgabe gestellt.

Das Problem des Religionsunterrichts enthält im wesentlichen die Aufgabe einer Aussöhnung, eines Ausgleichs zwischen den Bedürfnissen der Gegenwart und einer der stärksten geistigen und sozialen Mächte der Vergangenheit. Der Religionsunterricht besteht überall im Bereiche der deutschen Kultur; Staat und Kirche und große Volksbestandteile wollen an ihm festhalten, weil sie von der Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit der religiösen Lebensgrundlage überzeugt sind. Ein Problem des Religionsunterrichts entsteht nur, wo man sich der veränderten Stellung der Religion zu den übrigen Kulturfaktoren bewußt geworden ist, auch eines Wandels im Inhalte der religiösen Vorstellungen selbst, und wo nun die Frage beantwortet sein will: Was und wieviel von diesen Veränderungen hat in die religiöse Unterweisung überzugehen? Besonnenes Anknüpfen eines Neuen an Geltendes und

Bestehendes wird hier immer das Leitmotiv sein. Ganz anders liegt das Problem des Moralunterrichts. Bei diesem Begriffe wollen wir nicht an dasjenige Maß von sittlichen Begriffen und Vorschriften denken, welche allenthalben im Zusammenhange mit den Religionsvorstellungen überliefert und eingeprägt werden, also nicht an Moralunterricht in Verbindung mit dem Religionsunterricht, von diesem getragen, von diesem eingeschlossen — sondern wir wollen unter dem Begriff „Moralunterricht“ eine selbständige, völlig auf sich selbst ruhende Unterweisung in den Grundsätzen ethischer Lebensführung verstehen, die selbständig neben dem Religionsunterricht einhergehen und diesen in seiner Bedeutung für das innere Leben und die allgemein menschliche Bildung ergänzen, unter Umständen ganz ersetzen soll. Wenn wir von Moralunterricht in diesem Sinne sprechen, so betreten wir geistiges und pädagogisches Neuland. Nicht um irgendwelche Ausgleichungen mit der Vergangenheit handelt es sich da, sondern um einen Schritt in die Zukunft; um die praktische Gestaltung neuer Gedanken mit neuen Mitteln.

Groß sind naturgemäß die Schwierigkeiten einer solchen Aufgabe, für welche keine oder fast keine Tradition vorhanden ist; aber hier winken uns auch unausgeschöpfte Möglichkeiten und unvergleichliche Freuden. Wer auf diesem neuen Grunde zu bauen unternimmt, der vermag es, hinter sich zu lassen alle die mehr oder weniger beengenden Kompromisse mit historischer Überlieferung, mit kirchlichen Lehrbegriffen, mit all dem Vielen, was im eigentlichen Sinne nicht mehr wahr ist, aber doch noch erhalten und geschont werden soll und den freisinnigen, auf den Geist der Zeit hörenden Lehrer der Religion und der religiösen Ethik bedrängt. Der Morallehrer in meinem Sinne zieht aus als ein fröhlicher und wagemutiger Pfadpfinder in das weite Land der Kindesseele, das von den alten Methoden teils verwüstet, teils brach liegen gelassen, teils mit vielem, für unsere Kulturzwecke unbrauchbarem Zeug bestellt worden ist — er zieht aus, um dort die Saat der Zukunft auszustreuen und die Richtlinien eines neuen, höheren Lebens auszustecken. Ja, es liegt über dem Unternehmen, dessen Möglichkeit und Berechtigung ich vor Ihnen zu besprechen habe, etwas wie Morgenröte der Zukunft, etwas vom Glanz des jungen Tages — und wir wollen uns die Freude

an diesem hellen Schein nicht verderben lassen durch das Geschrei der Reaktionäre, die uns in allen Tonarten zurufen: „Weh euch Verblendeten! Was ihr für das Frührot eines neuen Völkerfrühlings ausgebt, ist in Wahrheit die Glut des hereinbrechenden Gerichts, das den Völkern nicht erspart werden kann, wenn sie sich von den alten Göttern abwenden sollten.“ Damit lassen wir uns nicht erschrecken. Wir wissen aus der Geschichte, daß solange die Menschheit frischer Kraft und guten Glaubens an sich selbst voll ist, jedes derartige Weltgericht immer nur ein Gericht über die Sünden der Vergangenheit gewesen ist; daß jede Götterdämmerung immer nur das alte, morsch und baufällig gewordene Walhall mit seinen Insassen verzehrt hat, während aus seinen Flammen neue Heiligtümer, neue Ideale, neue Seligkeiten emporstiegen.

Mein Amt indessen, hochgeehrte Versammlung, ist nicht das des Propheten, sondern das des Wegweisers; nicht lobpreisen will ich, was noch nicht oder doch nur zum kleinsten Teile getan ist, sondern prüfen — uns und die Bedürfnisse der Zeit und die Kräfte, die uns zu Gebote stehen. In diesem weiteren kulturpolitischen Sinn fasse ich in meinem heutigen Vortrage „das Problem des Moralunterrichts“, während ich mir die pädagogisch-technische Seite der Frage auf die morgige Sitzung der Konferenz verspare (siehe den Vortrag: Die Lehrbarkeit der Moral).

Der Moralunterricht in dem Sinne meiner vorhin gegebenen Begriffsbestimmung — also der rein weltliche, religionsfreie — hat viele Gegner; auch in den Reihen politisch Freigesinnter. Man behauptet, er sei eine unausführbare Sache; es gebe keine von den Religionsbekenntnissen unabhängige Moral; und wenn es eine solche gebe, so könne sie nur Gegenstand philosophischer Darlegung, aber nicht Gegenstand des Schulunterrichts sein. Man sagt, die heute fast ausschließlich geübte sittlich-religiöse Unterweisung genüge für die Bedürfnisse der Schule vollkommen. Wozu denn die in der Forderung des reinen Moralunterrichts liegende tiefe Beunruhigung der Gläubigen, wozu das so gefährliche Experiment einer Ablösung des Sittlichen vom Religiösen im Schulunterrichte?

Ich will zunächst die Argumente der letzten Art ins Auge fassen und den sozialpädagogischen Wert des heutigen Religionsunterrichts prüfen, der ja zugleich die sittlichen Lebensgrund-

lagen zu schaffen bestrebt ist, ja dafür einzig kompetent zu sein behauptet. Es ist meine Meinung, daß dieser Unterricht für das, was wir von der kommenden Generation erwarten, einerseits zu wenig, anderseits zu viel gibt. Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, daß dies „zu wenig“ selbst von den Kirchen und kirchlich gerichteten Parteien anerkannt wird. Angesichts gewisser unleugbarer sittlicher Schäden der Jugend, angesichts einer gewissen Verwilderung und Verrohung, der sich häufenden Kriminalfälle von Jugendlichen, angesichts auch gewisser unerfreulicher Züge des Klassenkampfes, des politischen Lebens, wird immer wieder der Ruf nach Vermehrung der Religionsstunden und Verstärkung der geistlichen Schulaufsicht laut. Als ob in dieser Richtung nicht schon das Äußerste erreicht wäre! Hat man doch auf Grund der „Allgemeinen Bestimmungen“ für die preußische Volksschule vom 16. Oktober 1872 berechnet, daß ein Schüler einer mehrklassigen Volksschule während seiner Schulzeit 1440 und ein solcher einer einklassigen Schule 1680 Religionsstunden erhält: eine Zahl, die sich mit Einrechnung des Konfirmandenunterrichts und der Kindergottesdienste leicht auf 1700 bzw. 1900 Stunden erhöht. Man sollte meinen, das müßte genügen, wenn mit dem Religionsunterricht für die sittliche Bildung der Kinder überhaupt das Auslangen gefunden werden könnte. In Wahrheit aber enthüllt uns gerade diese Betrachtung den Kern der Täuschung. Wohl ist der Religionsunterricht auch Unterricht in der Sittenlehre; ja die gebräuchliche Ausdrucksweise, die von „sittlich-religiöser Unterweisung“ spricht, stellt das Sittliche sogar an erste Stelle. Aber wollte man denn im Ernst behaupten, daß zwischen diesen beiden Bestandteilen auch nur Parität herrsche? Ein Blick in die Lehrbücher und auf die vorgeschriebene Verteilung des Stoffes genügt, um zu zeigen, daß das religiös-dogmatische oder religiös-erbauliche Element bei weitem die Vorhand hat.

Gerade durch diese seine Fülle, seine vorherrschende Stellung, sein Zurückdrängen des Moralischen hinter das Dogmatische, Heilsgeschichtliche und Erbauliche leistet aber der religiös-sittliche Unterricht von heute zu wenig für unsere Kulturbedürfnisse, während er anderseits den kindlichen Geist mit einer Fülle von Dingen belastet, für welche die Anknüpfungspunkte fehlen. Ich

bin fest überzeugt, daß das Kind der modernen Welt, wenn es überhaupt religiöse Bedürfnisse hat, jedenfalls andere und viel einfachere hat, als sie jenes Gewebe von griechischer Metaphysik und rabbinischer Subtilität ausdrückt, welches heute christliche Dogmatik heißt. Ich bin überzeugt, daß die große Mehrzahl der Kinder im tiefsten Grunde mit alle dem, was an der Religionslehre transzendent und spekulativ ist, gar nichts anzufangen weiß. Alle dogmatischen Begriffe — von der Dreieinigkeit und dem Gottmenschen angefangen bis zu den Vorstellungen der Erlösung, Rechtfertigung und Gnadenwahl, ebenso der durchaus mirakulöse Charakter der Sakramente — haben keine Anknüpfungspunkte in dem natürlichen Denken des Kindes; ja vieles in diesen Dingen läuft der einfachen Logik, welche die Schule doch sonst zu entwickeln bemüht ist, schnurstracks zuwider. Die dogmatischen Vorstellungen sind ja auf einem Boden gewachsen, der dem unbefangenen und natürlichen Denken des Kindes vollständig fremd ist; aus Motiven, in deren Zusammenhang sich selbst der Gebildete nur mit Mühe und Anstrengung auf Grund religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Studien versetzen kann, wenn er sie nicht eben einfach als Glaubensgeheimnisse hinnehmen will.

Was das Kind unter der Führung eines geschickten Religionslehrers ergreift und was sein Wesen weitet und bereichert, ist gerade das Reinmenschliche im Alten wie im Neuen Testament, die Person Jesu in ihrem großen Lebensernst und ihrer Schlichtheit: also gerade das Ethische. Aber diesem nachzugehen, dieses auch in anderen Erscheinungen des menschlichen Lebens aufzusuchen und in den Mittelpunkt des ganzen Unterrichts zu stellen, wird durch das Dogmatische immer wieder erschwert. Was bei dem Menschen rührend, ergreifend, vorbildlich ist, wird bei dem Gotte teils selbstverständlich, teils unverständlich. Und wollte man sich im Religionsunterrichte darauf beschränken, etwa aus den Evangelien nur das Menschlich-Sittliche herauszuziehen (bei den übrigen Schriften des Neuen Testaments, namentlich bei den paulinischen Briefen ist es ja unmöglich), so würde auch dieser Versuch großen Schwierigkeiten ausgesetzt sein. Man stößt dabei zunächst notwendig auf das Wunderhafte in diesen Erzählungen. Dabei gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder man erklärt die

Wunder weg durch rationalistische Deutung, oder man führt das Kind zu einer mythisch-märchenhaften Auffassung derselben — in beiden Fällen geht mit dem Wunder, das als ein Übernatürliches geglaubt wird, das spezifisch Religiöse in die Brüche. Sodann aber geriete man bei einem solchen Unternehmen auch an jene zahlreichen Bestandteile der neutestamentlichen Ethik, welche für unsere Lebensauffassung eine Übersteigerung unserer sittlichen Normen enthalten — den kommunistischen Eigentumsbegriff, der eigentlich die Negation des Eigentums ist; das Verbot des Kampfes ums Recht, sowohl ums eigene wie ums fremde; den Versuch, die menschliche Gesellschaft ausschließlich auf das Liebesprinzip aufzubauen; die Geringschätzung der Arbeit, den mangelnden Sinn für die Familie, kurz an den ganzen Lebenstypus, der in den Evangelien entwickelt wird — ein Ideal für einen Zustand, der als Provisorium für den nahen Übergang des menschheitlich-geschichtlichen Lebens in das Gottesreich gedacht ist, aber keine Bedingungen für eine progressive, menschlich natürliche Kulturgemeinschaft enthält. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liefert die Tatsache, daß sich dieser urchristliche Lebenstypus, wie er der Ethik der Evangelien entspricht, nirgends außer in kleinen, relativ abgeschlossenen Kreisen, in den Klöstern, bei den Quäkern, Herrnhutern — und auch da nur mit starken Einschränkungen — hat behaupten können, daß die Ethik der Kirchen (der katholischen wie der evangelischen) diesen Lebenstypus durch eine Reihe von Kompromissen und Modifikationen bis zur Unkenntlichkeit entstellt hat und daß die Existenz christlicher Staaten und Gesellschaften in der Welt nur durch diese Inkonsequenz möglich geworden ist. Angesichts solcher Schwierigkeiten aber ist wohl die Frage berechtigt: Was hat es für einen Sinn, die sittliche Unterweisung des modernen Kindes ausschließlich oder vorzugsweise an diese biblischen Stoffe anzuknüpfen, anstatt sie neben allem anderen ethisch wertvollen Material, das die Weltliteratur an Sagen, Geschichten, Lehren enthält, frei zu benutzen, auch zur Grundlage kritischer Erörterungen zu machen, ungehindert von der auf dem Religionsunterrichte lastenden Schwierigkeit, auch das Unbrauchbare, Unvollziehbare als göttliche Offenbarung respektieren zu müssen.

Einen letzten Einwand möchte ich nicht unberücksichtigt

lassen. Es mag sein — kann man sagen —, daß Kinder die volle Bedeutung und Tragweite der religiösen Begriffe noch nicht zu erfassen und zu würdigen verstehen. Aber wenn diese Dinge in der Jugend nur gehörig angeeignet worden sind, so bilden sie einen festen Rahmen, den das spätere Leben mit persönlichem Inhalt erfüllt, einen Komplex von Gedanken, der eine vertiefte Auffassung des Menschen und seiner Pflichten gewährt und so mächtige Stützen im Lebenskampfe bietet, wie es eine „bloß moralische" Anschauung nimmermehr vermag. Gerade hiermit aber ist ein Punkt berührt, an dem meine stärksten Zweifel einsetzen, ob es irgend zweckmäßig sei, die ethische Unterweisung so ausschließlich, wie es heute im Bereiche der deutschen Kultur zu geschehen pflegt, an die religiöse anzugliedern. Ich leugne natürlich nicht, daß es auch in der Gegenwart viele fromme und gläubige Menschen gibt, bei denen ihr sittliches und ihr religiöses Leben eine untrennbare Einheit bilden, eines das andere stützt und trägt, deren Sittlichkeit durch religiöse, transzendente Momente — durch die Liebe zu Gott, durch den Ausblick aufs Jenseits mit seinen Belohnungen und Bestrafungen, durch das Gebet, durch den Empfang der Sakramente — noch eine Verstärkung und Befestigung von anderer Seite her und durch andersgeartete Motive gewinnt. Aber auf der anderen Seite ist es doch Tatsache, daß die religiöse Weltanschauung mit ihrem starken Einschlag des Mythischen und Wunderhaften gerade in der Schule sehr starken Belastungsproben ausgesetzt ist. Denn wie vorsichtig auch die heutige Konfessionsschule den Unterricht in Naturkunde und Geschichte gestalten mag — selbst sie kann doch nicht ganz verhindern, daß, namentlich bei geistig geweckten Kindern, der Verdacht auftaucht, im Religionsunterricht werde mit einem anderen Maß des Wirklichen und Möglichen gemessen als im übrigen Unterricht. Ich brauche nur mit einem Worte anzudeuten, welche Gefahren hiermit gegeben sind — Gefahren, vor welchen, wie ich meine, selbst konservative Staatsmänner und Politiker, wenn sie sich nur einige Unabhängigkeit des Urteils bewahrt haben, die Augen nicht verschließen können. Denn es ist klar: wenn der Jugend die Grundbegriffe des sittlichen Lebens immer nur in Verbindung mit dem religiös-dogmatischen Gedankenkreise oder wenigstens auf dem Umwege über die Religion beigebracht worden sind, so steht zu

befürchten, daß in dem Augenblicke, wo der Glaube an die religiöse Vorstellungswelt ins Wanken gerät, auch die sittlichen Überzeugungen in diesen Zusammenbruch hineingezogen werden, in dem Augenblick, wo sich der junge Mensch sagt: „Das ist alles nur Salbaderei; ich bin den Pfaffen hinter die Schliche gekommen und glaube kein Wort mehr von dem ganzen Geflunker." Daß das der Weg ist, auf welchem heute Tausende von jungen Menschen gerade beim Eintritt ins Leben den inneren Halt und die Stütze einer idealen Gesinnung einbüßen, wird kein unbefangener Beobachter in Abrede stellen können. Auch die Geistlichkeit weiß das sehr wohl. Wir aber werden aus diesen Erscheinungen andere Konsequenzen ziehen. Der Lieblingsgedanke der Kirchenmänner und ihrer Gefolgschaft: „Noch mehr Religionsunterricht, noch mehr religiöse Übungen, noch strengere geistliche Schulaufsicht", führt sich selbst ad absurdum. Es ist ein Ungedanke, durch Masse ersetzen zu wollen, was an Qualität gebricht; es ist ein noch ärgerer Gedanke, was hier und da, namentlich auf katholischer Seite durch die Kundgebungen der römischen Kurie, der Katholikentage und eucharistischen Kongresse hindurchklingt: durch strengste Zensur und Verschärfung der Strafgesetze gegen Religionsdelikte die ungläubige Wissenschaft mundtot zu machen und die Schäflein der Kirche vor jedem Pesthauche der Kritik und des Unglaubens zu bewahren. Aber dazu ist heute keine Macht der Erde stark genug, und wenn uns Deutschen, angesichts so vieler betrüblicher Erfahrungen, manchmal der Mut sinken will, so brauchen wir uns nur daran zu erinnern, wie im 18. Jahrhundert unter dem stärksten Drucke des absolutistischen Systems und einer Gesinnungspolizei, von der heute doch nur Reste übrig sind, siegreich die Aufklärung hervorbrach und durch keine Zensuredikte und keine Bücherverbrennungen und keine Verfolgung der Schriftsteller zu hemmen war. Der freie Gedanke und die freie Forschung war allezeit stärker als die Polizei — selbst als die beste Polizei, die es je gegeben hat, weil sie am tiefsten in die Gewissen eindrang: die Polizei der Kirche.

Wenn es also mit noch mehr Religion, mit Absperrung der geistigen Lebensluft vom Schulbetriebe usw. nicht geht, wenn es ganz unmöglich ist, das Kind der modernen Welt, das doch zur Selbständigkeit, zur Persönlichkeit, zu eigenem Denken und

Wollen erzogen werden soll, von allen Einflüssen abzuhalten, die der religiösen Autorität gefährlich werden könnten — so muß ein anderer Weg gesucht werden. Wenn die religiöse Ethik versagt, weil ihre Fundamente im modernen Leben leicht wackelig werden — versuchen wir es einmal mit der weltlichen, der bürgerlichen, der rein menschlichen Ethik. Versuchen wir es, statt dem Kinde seine Pflichten als göttliche Gebote vorzustellen, sie ihm als Ratschläge, Wünsche, Lehren begreiflich zu machen, die von den Klügsten, Weisesten, Besten in Vergangenheit und Gegenwart gefunden und ausgesprochen worden sind und die den Beifall und die Zustimmung der Menschen gefunden haben, nicht nur einer Gruppe oder einer Nation, sondern aller Völker. Versuchen wir es, dem Kinde die praktischen Erfahrungen und Beobachtungen über die guten und bösen Folgen von Handlungen und Unterlassungen lebendig vorzuführen und zu Gefühlserlebnissen zu machen, auf denen jede Pflichtforderung oder jede Art der Wertschätzung von menschlichem Tun und menschlichen Eigenschaften beruht. Wecken wir auf alle Weise seinen Egoismus, sein Selbstgefühl, sein Ehrgefühl; aber suchen wir ihm deutlich zu machen, daß seine stärksten und natürlichsten Triebe nur Befriedigung finden können, wenn das Kind sich bemüht, so zu sein, wie es die menschliche Gesellschaft wünscht, in der es lebt und von der es lebt; daß es gewisse Eigenschaften braucht, um im Leben vorwärtszukommen, um brauchbar, stark, geschätzt und geliebt zu werden; daß es andere sich abgewöhnen oder zurückdämmen muß, um nicht in schmerzliche Konflikte mit seiner Umgebung zu kommen, um sich nicht zu schädigen und sich nicht das Fortkommen im Leben schwer zu machen.

Wecken wir aber auch auf alle Weise seine sympathetischen Gefühle, sein Mitleid, seinen Wahrheitssinn, sein Rechtsgefühl. Entwickeln wir seine Fähigkeit, sich fremde Gemütszustände vorzustellen, fremdes Leid und fremde Freude lebendig nachzufühlen, seine Fähigkeit, sich an die Stelle anderer zu versetzen und die Dinge von diesem exzentrischen, dem eigenen Ich fremden Standpunkte, als unparteiischer Beurteiler zu betrachten. Machen wir dem Kinde klar, daß in diesem Zusammenhange mit der menschlichen Gemeinschaft die Wurzeln seiner Selbstbeurteilung liegen; daß alles, was nicht offenkundig getan, nicht vor allen

einbekannt werden darf, ohne Mißbilligung, Tadel, Geringschätzung hervorzurufen, es scheu und unselig macht; daß die Wahrhaftigkeit, das Leben im Lichte, eine viel bessere Schutzwehr für den Einzelnen ist als Lüge und Heimlichkeit und daß diese Dinge alles Zusammenleben vergiften.

Bringen wir dem Kinde auf jede Weise das lebendige Gefühl dafür bei, daß es nicht allein auf der Welt ist, sondern eingeordnet in einen großen Zusammenhang gesellschaftlichen Lebens; daß die anderen nicht nur seinetwegen da sind, sondern ebenso es selbst der anderen wegen; daß es nicht bloß zu fordern hat, wie sein natürlicher Egoismus gerne annimmt, sondern auch selbst zu geben und um so mehr, je älter und geschickter es wird. Machen wir dem Kinde klar, was dieser gesellschaftliche Zusammenhang oder die Kultur bedeutet: zunächst für sein eigenes Leben und seine eigene Wohlfahrt, für alle Bequemlichkeiten und Freuden, die es genießt, und erweitern wir von da aus seinen Blick für das Verständnis des allgemeinen Zusammenhanges des Leistens und Bedürfens. Lehren wir es verstehen, daß alles, was dieses Ineinandergreifen und Ineinanderwirken der verschiedenen Berufe den Menschen bietet, auf zwei Dingen ruht: auf Arbeit und Verantwortlichkeit. Zwischen diesen beiden Begriffen muß eine unauflösliche Verbindung geschaffen werden. Das Kind muß begreifen lernen, daß jede Arbeit, die im rechten Geiste getan wird, wertvoll ist und daß der rechte Geist bei der Arbeit der soziale Geist ist; das Gefühl: ich arbeite nicht nur für mich, sondern im Dienste der Gesellschaft, nicht nur zu meinem Besten, sondern zum allgemeinen Besten, weil das Ganze ohne diese hingebende Tüchtigkeit der Einzelnen nicht bestehen könnte.

Von hier aus führt der Weg direkt dazu, von der einfachen Pflichterfüllung aufzusteigen zu den Leistungen einer heroischen Sittlichkeit, die überall im Leben der Gesellschaft erwartet und auch dargebracht werden — vom Feuerwehrmann und Schutzmann, vom Lokomotivführer, von der Besatzung der Schiffe, vom Soldaten, vom Krankenpfleger, vom Arzte, an hundert Stellen im Staate, in der Wissenschaft, in der Technik. Und wenn die Kinder fragen: warum soll ich das? Ich lebe doch für mich und nicht für die anderen; soll jeder für sich selbst sorgen — so werden wir versuchen, ihm den ungeheuren, lächerlichen Irrtum

zu enthüllen, die ganze Armseligkeit, die in solchem Gedanken und solcher Rede steckt. Wir werden dem Kinde zeigen, daß es schlechterdings nur d u r c h andere lebt, durch ihre Hingabe, durch ihre Gewissenhaftigkeit, durch ihre Pflichterfüllung; daß es ohne dies alles, was die anderen ihm geben, umkommen müßte und daß es darum nur eine Forderung des einfachen Anstandes, der einfachen Gegenseitigkeit ist, wenn es sich innerlich bereit macht, auch seinerseits für andere zu leben und gegebenenfalls sein Leben für das Ganze einzusetzen. Appellieren wir ruhig an jenen in den meisten Menschen schlummernden Trieb zum Heldenhaften, Großen, den man nur anzufachen braucht, um ihn zu hohen Leistungen zu entflammen!

Von da aus können wir das Kind auch zum Verständnis des Völkerlebens führen, ihm deutlich machen, daß nur diejenige Nation Aussicht auf Bestand und Gedeihen in der Zukunft hat, bei welcher dieses Gefühl der Verantwortlichkeit des Einzelnen für das soziale Ganze, dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit, in allen Gliedern möglichst stark ausgebildet ist. Wenn wir so nationales Ehr- und Selbstgefühl erwecken, so müssen ihm, ganz ebenso wie ich es vorhin in bezug auf die Begründung der individuellen Pflichten angedeutet habe, Gefühle und Gedanken der internationalen Sympathie, der allgemeinen menschlichen Solidarität oder der Kulturgemeinschaft, an die Seite gestellt werden. Denn wir müssen verhindern, daß das nationale Ehr- und Selbstgefühl des Kindes in jenen öden Hurra- oder Flaggenpatriotismus ausarte, den man heute so oft als schlechtes Surrogat für die wahre Vaterlandsliebe antrifft — einen Patriotismus, welcher der eigenen Nation am besten zu dienen glaubt, wenn er alle übrigen Völker von Herzen gering schätzt oder haßt und sich sehr oft um der Verdienstlichkeit solcher Gesinnung willen von der produktiven Kulturarbeit im Dienste des eigenen Volkes möglichst dispensiert. Mit allem Nachdruck muß schon das Kind darauf hingewiesen werden, daß Kultur und Humanität nicht das Werk eines einzelnen Volkes sind, sondern das Werk jahrtausendelangen Zusammenwirkens aller Völker, daß jedes Volk, auch das tüchtigste, bei diesem Werke ebensoviel empfangen wie gegeben hat.

Wenn Sie, hochgeehrte Versammlung, diese Skizzierung der leitenden Gedanken, welche nach meiner Auffassung den wesent-

lichen Inhalt einer Unterweisung in der weltlichen, allgemeinmenschlichen Moral bilden müßten, prüfend überlegen und mit den gegnerischen Meinungen vergleichen, so werden Sie, wie ich hoffe, zu folgendem Ergebnis kommen. Die Behauptung, es gebe keinen Grundstock gemeinsamer ethischer Überzeugungen, der gelehrt oder überliefert werden könnte, sobald man von der religiösen Grundlegung oder den konfessionellen Formen der Moral absieht, ist unhaltbar. Auch der verbissenste Vertreter der religiösen Ethik wird nicht behaupten können, daß diese Leitgedanken weltlicher Ethik, die sich auf den Begriff der menschlichen Gesellschaft und ihrer Solidarität, auf den Begriff der Kulturgemeinschaft aufbauen, etwas Antimoralisches enthielten, Grundsätze, welche dem sittlichen Leben feindlich wären. Auch er muß anerkennen, daß sie sich auf einer breiten Linie mit den Vorschriften religiöser Ethik berühren. Und er kann unmöglich behaupten, daß diese weltliche Ethik ohne Zuhilfenahme religiöser Vorstellungen nicht verständlich gemacht werden könne. Im Gegenteil glaube ich im Rechte zu sein, wenn ich sage: die Übermittlung der Grundbegriffe einer rein weltlichen und religionsfreien Sittlichkeit an Kinder ist nicht nur möglich, sondern sie ist außerordentlich viel leichter als die Übermittlung der religiösen Begriffe, auf welchen die historischen Bekenntnisse ruhen. Diese erschweren nur die eigentliche Aufgabe und behängen die moralische Unterweisung mit einer Menge von unnützem Ballast. Die religiösen Dogmen stellen den Verstand des Kindes vielfach vor unlösbare Aufgaben; die ethischen Leitbegriffe können überall an reale Vorgänge des Lebens anknüpfen, an solches, was das Kind um sich herum hört und bemerkt, an Beispiele und Geschichten. Und wenn wir die Versuche überblicken, welche heute schon zur pädagogischen Organisierung des Moralunterrichtes gemacht sind: die Katechismen der französischen Volksschulen, den Syllabus, den die englische Liga für Moralunterricht herausgegeben hat, die vortrefflichen Arbeiten von Gould zur Erläuterung dieses Syllabus und zur praktischen Handhabe für die Lehrer „The Childrens Book of Moral Lessons“, das wundervolle Buch „Cuore“ von de Amicis, die bedeutenden, an praktischen Winken reichen, wenn auch prinzipiell nicht auf dem hier vertretenen Standpunkt stehenden Arbeiten Fr. W. Foersters,

namentlich seine „Jugendlehre"; wenn wir ferner überdenken, daß wir doch erst in den allerersten Anfängen der Entwicklung dieses Zweiges der Pädagogik stehen, welchem, wie die beiden bisher abgehaltenen Kongresse für Moralpädagogik und auch die gegenwärtige Konferenz zeigen, eine große Anzahl der frischesten und regsamsten Kräfte aus allen Kulturländern ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden beginnt — wenn wir uns das alles gegenwärtig halten, so werden wir, glaube ich, mit Zuversicht sagen dürfen: Moralunterricht in der Schule ist keine Utopie, keine Quadratur des Zirkels, sondern eine prinzipiell lösbare Aufgabe, und sie muß um ihrer großen Kulturbedeutung willen mit allem Nachdruck in Angriff genommen werden. Diesen Satz von der Lehrbarkeit der Moral in der Schule noch eingehender zu begründen und insbesondere auch die Methoden genauer zu besprechen, verbietet mir heute der Mangel an Zeit. Ich gestatte mir daher auf die Beratungen dieser Konferenz*) und auf mein morgiges Referat zu verweisen.

Nur eines möchte ich hier schon vorbringen. Es wird eine Hauptaufgabe des Moralunterrichts sein, zwei Klippen zu vermeiden: durch Massenhaftigkeit des Stoffes und oftmalige Wiederholung der Unterrichtsstunden den Überdruß oder wenigstens die Gleichgültigkeit der Schüler zu wecken und im Unterrichte selbst trocken lehrhaft oder rein imperativisch zu wirken. Ich würde es für eine ganz unglückliche Idee halten, so vorzugehen, wie von mancher Seite empfohlen worden ist: die moralische Belehrung nicht direkt, sondern indirekt vorzubringen und überall in den Unterricht der übrigen Fächer einzuflechten. Ein solches ewiges Moralisieren in der Schule würde nur dazu führen, den Schülern die Moral und alle anderen Lehrgegenstände zugleich zu verleiden. Gewiß ist der ethische Standpunkt der höchste, von dem aus wir Welt und Menschen betrachten können. Aber er ist nicht der einzige, und wir müssen uns hüten, ihn überall einzumengen. Gelegentlich einmal eine Bemerkung, wo es sich natürlich und zwingend aus der Sache ergibt, die das sittliche Urteil der Schüler zu wecken geeignet ist oder auf die Gründe einer ethischen Forderung

*) Siehe R. Penzig: Die Harmonie zwischen Religions- und Moralunterricht. Berlin 1912.

hinweist; aber vorsichtig und nicht zu viel. Die ethische Unterrichtsstunde soll, wie die Instruktionen zum französischen Schulgesetz so trefflich sagen, auf einem ganz anderen Boden stehen und nach einer ganz anderen Methode erteilt werden, wie aller übrige Unterricht. Sie soll, herausgehoben aus dem Werkeltag der Schule, eine Feierstunde sein, in der das Herz zum Herzen spricht, der Blick der Kinder sich über die großen Verhältnisse des Lebens erweitert und die sittlichen Forderungen nicht als Diktate einer unbegriffenen feindseligen Autorität, sondern als selbstgefundene Wahrheiten der praktischen Vernunft erscheinen. Alle sittlichen Begriffe müssen darum durch möglichste Anknüpfung an das vom Kinde unmittelbar zu Erlebende gebildet und durch Erzählungen, Gedichte, Zitate, Sprichwörter, geschichtliche Beispiele lebendig gemacht werden.

Und noch eines möchte ich gleich hier mit aller Bestimmtheit sagen: Nach meiner Meinung gilt diese Forderung des weltlichen Moralunterrichts als Grundlage idealer Lebensführung genau so für die Mädchenschule wie für die Knabenschule. Eigentlich ist das ja angesichts der allgemeinen Richtung, welche die weiblichen Bildungsbestrebungen der Gegenwart eingeschlagen haben, völlig parallel den männlichen, etwas Selbstverständliches. Aber doch nicht für so weite Kreise wie man wünschen und erwarten möchte. Immer wieder hört man Stimmen, welche erklären, es gebe nichts Schrecklicheres als ein aufgeklärtes Frauenzimmer, und das weibliche Herz und Gemüt könne des religiösen Stimmungselementes nicht entbehren; die Frau hänge auch mit ihrem ganzen sittlichen Leben durchaus an der Beziehung ihres Daseins auf eine höhere transzendente Welt. Solche Meinungen — immer sehr fragwürdig — haben jedenfalls in der Gegenwart alle Berechtigung verloren, und es wäre der schlimmste Fehler, der gemacht werden könnte, wenn man die Trennung der sittlichen von der religiösen Unterweisung nur bei der männlichen Hälfte der Jugend durchführen wollte. Jedes Reformwerk im freiheitlichen Sinne wäre dadurch im Keime gefährdet, der Macht des Kirchentums ein starkes Bollwerk im Herzen unserer Kultur kampflos überlassen. Nur dann, wenn die Frauen, wenn die Mütter, im Geiste der neuen Schule und ihrer sozialen Ethik zu fühlen und zu denken gelernt haben; nur dann, wenn das Erziehungswerk, welches sie im

Hause und in der Familie zu leisten haben, mit dem Bildungswerke der Schule Hand in Hand geht — können wir hoffen, über die jetzige Zerrissenheit hinweg zu einer einheitlichen, sittlichen Lebensgrundlage zu gelangen.

Eine andere Bedingung muß erfüllt werden, wenn der Moralunterricht in der Schule auf eine Weise soll erteilt werden können, die der Größe und Bedeutung der Aufgabe entspricht. Wir brauchen einen dafür speziell vorgebildeten und den Schwierigkeiten der Sache, die ich nicht verkenne, gewachsenen Lehrerstand. Das Material dafür ist in der deutschen und österreichischen Lehrerschaft reichlich vorhanden. Die Kräfte sind da; aber sie sind gebunden, vielfach gewaltsam niedergehalten. Ich denke außerordentlich hoch von der deutschen Lehrerschaft. Ihr ist es zu einem großen Teil zu danken, daß wir in den dreißig Jahren fast unausgesetzter Reaktion, die seit dem politischen Zusammenbruch des Liberalismus verstrichen sind, nicht noch viel weiter zurückgekommen sind. Ein großer Teil dieser Klasse, die materiell noch vielfach so sehr ungünstig gestellt und durch Abhängigkeitsverhältnisse aller Art gebunden ist, hat den Kampf um die geistige Freiheit und um den Zusammenhang der Schule mit der Wissenschaft lange Jahre hindurch mit einem Mute und einer Zähigkeit geführt, die man anderen weit besser gestellten Klassen im Interesse unserer Kultur nur wünschen möchte. Aus solchen Männern schmiedet man die Werkzeuge für eine große geistige Umwälzung, wie ich sie zu skizzieren unternommen habe. Man wird sehen, welche Kräfte sich in der deutschen Lehrerschaft entwickeln, sobald sie einmal aus dem Bann der geistlichen Schulaufsicht entlassen wird, sobald der Geistliche nicht mehr der Herr oder wenigstens der Wächter der Schule, sondern nur noch ein Supplement derselben ist, sobald es ihr gestattet wird, den Unterricht nach rein wissenschaftlichen und pädagogischen Grundsätzen zu gestalten. Das alte Verhältnis zwischen Geistlichem und Lehrer — jener der geistig höherstehende, akademisch gebildete Mann, dieser ein untergeordneter Handlanger, der von jenem seine Direktiven empfing — ist durch die Anforderungen, welche ein moderner Kulturstaat an seine Schule stellt und stellen muß, vollständig unhaltbar geworden. Je mehr wir von der Schule verlangen, um so höher muß auch die Bildung des Lehrers

steigen, um so näher rückt er dem Geistlichen; und in dem Augenblick, wo man sich entschließen wird, ihm auch die moralische Ausbildung, auch die Begründung der menschlichen Ideale im jugendlichen Herzen anzuvertrauen, verschiebt sich das bisherige Rangverhältnis noch mehr zu seinen Gunsten. Er wird der eigentliche Seelenführer; er spielt die erste Stimme, zu welcher der Geistliche, soweit er überhaupt noch zur Mitwirkung berufen ist, nur die Begleitung zu geben hat. Aber freilich: dieser letzte und wichtigste Schritt zur Emanzipation des Lehrers ist an eine Bedingung geknüpft, welche nicht oft und nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden kann. Der allgemeinen Einführung des Moralunterrichts muß eine entsprechende Bereicherung und Vertiefung der Lehrerbildung parallel gehen oder besser: vorausgehen. Die heutige Lehrerbildung, speziell der Unterricht in einer großen Zahl von Lehrerseminaren, ist durchaus beherrscht von der Suprematie des Religiösen in der Schule; ja sie gipfelt in vielen Fällen geradezu in einem geisttötenden religiösen Drill. Das muß natürlich vollständig anders werden. Fruchtbarer Moralunterricht kann nur von einem Menschen erteilt werden, der einen freien und weiten Blick für Welt und Leben gewonnen hat, der ethische, volkswirtschaftliche, geschichtliche, psychologische Kenntnisse besitzt und angeleitet worden ist, dieses ganze Wissen auf die sittlichen Probleme als den einheitlichen und organisierenden Mittelpunkt zu beziehen. Hier den richtigen Punkt zu treffen, wird eine Hauptaufgabe der künftigen Lehrpädagogik bilden. Denn der Volkslehrer braucht kein Gelehrter zu sein; es wäre vom Übel, wenn er es sein wollte oder dazu gemacht werden sollte. Aber er muß ein reiches Maß allgemeiner Bildung besitzen, das ihn befähigt, namentlich den ethischen Unterricht nach allen Seiten hin lebendig und anschaulich zu machen, Fragen und Zweifeln der Schüler zu begegnen, ethische Diskussionen zu leiten und seiner Klasse gegenüber immer interessant und immer überlegen zu bleiben.

Dazu ist selbstverständlich des weiteren erforderlich, daß auch die ökonomische Stellung des Lehrers so gestaltet werde, wie es diesen ganz neuen und wesentlich erhöhten Anforderungen an seine Leistung und seine Gesamtpersönlichkeit gemäß ist. Wir glauben heute nicht mehr daran, daß Hunger die beste Stütze des Idealis-

mus ist, und sind überzeugt, daß ein Lehrer, dem die Not des Lebens kaum die Möglichkeit übrig läßt, sich einmal im Jahre ein gutes Buch zu kaufen, unmöglich im Geiste der modernen Schule wirken kann.

Aber natürlich ist mit diesen Erwägungen das Problem des Moralunterrichts noch keineswegs erschöpft. Es ist unmöglich, an einer anderen viel schwereren Frage vorüberzugehen. Wie sollen angesichts der großen politischen Macht der kirchlich gerichteten Parteien und bei der dieser Macht proportional gehenden Abneigung der Regierungen, an der religiösen Grundlage des Schul- und Erziehungswesens etwas zu ändern, unsere Gedanken über den Moralunterricht in die Wirklichkeit umgesetzt werden? Hier ist eine Möglichkeit in der immanenten Entwicklung der Dinge selbst vorhanden. Wenn von den Regierungen und den kirchlichen Parteien in dem Geiste weitergewirtschaftet wird, wie wir es heute erleben, so könnte es sein, daß einmal ein plötzlicher Umschwung des öffentlichen Geistes eintritt, ähnlich dem, welcher in Frankreich zu Beginn der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts uralte Sünden der Allianz von Staat und Kirche mit einem Schlage weggefegt hat. Das ist aber fürs erste wenig wahrscheinlich. In Österreich noch weniger als im Deutschen Reiche. Jedenfalls könnte nichts verfehlter sein, als im Hinblick auf einen solchen Umschwung die Hände in den Schoß zu legen. Es ist Pflicht jedes freiheitlich Denkenden, mit aller Entschiedenheit auf die Trennung von Kirche und Schule, Kirche und Staat, hinzuarbeiten, die uns vor allem not tut, um aus der gegenwärtigen Versumpfung zu gesünderen Zuständen, zu einer größeren Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit und Geradheit unseres inneren Lebens zu gelangen, um den heutigen Gewissenszwang und seine unvermeidliche Kehrseite, die entwürdigende Heuchelei, welche unser öffentliches religiöses Leben erfüllt, loszuwerden. Niemand, dem es in diesen Dingen Ernst ist und der einmal den unleidlichen Druck unseres Staatskirchentums und unseres Kirchenschulwesens an sich oder seinen Kindern erfahren hat, sollte einem Bewerber um ein politisches Mandat seine Stimme geben, der sich nicht auf diesen Programmpunkt klar und ausdrücklich verpflichtet. Aber auch wenn wir von der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit so großer politischer Umwälzungen absehen, dürften unsere deutschen

Staaten durch andere intimere Vorgänge dahin gedrängt werden, sich mit dem Problem des Moralunterrichts in der Schule zu beschäftigen. Ich meine die immer wachsende Zahl der Kirchenaustritte. Der Staat nötigt freilich in Preußen und Österreich und wohl auch anderwärts den Kindern von Dissidenten und Konfessionslosen den Religionsunterricht irgendeines anerkannten Bekenntnisses auf, aber die ungeheure Absurdität und die unserem heutigen Rechtsgefühl durchaus widersprechende Gewalttätigkeit eines solchen Verfahrens würde in dem Augenblicke offenkundig werden, wo wir uns das gegenwärtige Zahlenverhältnis der Konfessionellen und Konfessionslosen in einer gegebenen Schule umgekehrt denken. Einer konfessionslosen Majorität Religion aufzwingen zu wollen, welche die Eltern solcher Kinder nicht mehr haben und bekennen, und zu glauben, daß mit einer derartigen Zwangsverfrommung das sittliche Leben solcher Kinder zu fördern sei — das ist wohl mehr, als sich die reaktionär verstockteste Beamtenseele mit gutem Gewissen ausdenken kann. Will der Staat solchen Kindern gegenüber seine sozialethische Pflicht erfüllen, will er sie nicht ohne feste Grundsätze, ohne allgemein gültige Ideale rat- und steuerlos ins Leben hinausstoßen, so muß er sich zunächst in solchen Fällen dazu entschließen, statt des sinn- und zwecklos gewordenen Religionsunterrichts in der Schule ethische Unterweisung erteilen zu lassen. Von da aus aber führt der Weg dann weiter. Eine Maßregel, die zunächst nur als ein Notbehelf auftritt, läßt sich verallgemeinern, und ich zweifle nicht, daß zunächst die Verhältnisse in den großen Städten nach dieser Richtung drängen werden.

Und hier möchte ich ein Wort der Verständigung und Beruhigung an die Adresse der kirchlich Gesinnten, der Freunde und Verteidiger der religiösen Unterweisung, richten. Die Forderung, Moralunterricht in den Schulen einzuführen, bedeutet nicht notwendig einen Akt der Feindseligkeit gegen die Religion. Ferne sei es von uns, in den Fehler jener Ausschließlichkeit, jener Unterdrückung jeder anderen Denkart zu verfallen, von welcher die Geschichte der Berührung der Kirchen mit anderen Lebensströmungen so viele traurige Beispiele liefert. Wenn der Staat heute erklären würde: ich führe in allen Schulen obligatorischen Moralunterricht ein, weil ich unter den heutigen Verhältnissen

nur durch einen solchen die Kulturzwecke der Schule wahrhaft fördern zu können glaube, so würde und dürfte das natürlich nicht heißen: ich verbiete den Religionsunterricht. Dieser wäre nur kein integrierender Bestandteil des allgemeinen Schulunterrichts mehr, vor allem nicht die unerläßliche Grundlage und Begleitung jeder sittlichen Unterweisung. Ich könnte mir denken, daß für unser deutsches Volk mit seiner stellenweise so tief eingewurzelten Gläubigkeit, seinem starken metaphysischen Bedürfnis, eine Lösung die richtige wäre, wie sie England, gewiß ein frommes und von warmem, religiösem Leben erfülltes Land, mit seinem Schulgesetz von 1906 gefunden hat. Gegen die völlige Abschaffung des Religionsunterrichts haben sich dort mit Ausnahme der radikalen Arbeiterpartei alle politischen Gruppen ausgesprochen. Aber das Gesetz beseitigt ausdrücklich den obligatorischen Charakter dieses Unterrichts. Er steht außerhalb des Lehrplans; kein Kind ist verpflichtet an ihm teilzunehmen, kein Lehrer ist verpflichtet ihn zu erteilen. Wohl aber wird er in den Räumen der öffentlichen Volksschule für zulässig erklärt, und zwar in doppelter Form: entweder als konfessioneller Unterricht oder auf einer gemeinsamen Basis, mehr oder minder eng an die Bibel sich anschließend. Ich bin der Meinung, daß diese englische Formel sich ohne große Schwierigkeit auf unsere Verhältnisse übertragen ließe und daß sie einen unermeßlichen Fortschritt in bezug auf die Verwirklichung des in allen Verfassungen figurierenden, aber im Grunde nur prophezeiten Prinzips der Gewissensfreiheit sein würde. Und jeder Religiöse, der an die Kraft seiner Heilslehre glaubt und Religion in der Innerlichkeit des Gemütes sucht, würde sich ohne weiteres einverstanden erklären können. Nur dem politischen Kirchentum, das in der Beherrschung der Schule eines der wichtigsten Mittel zur Erhaltung seiner Macht erblickt, dem es nicht um die Seelen, sondern um die Leiber seiner Bekenner, nicht um die Religion, sondern um ein gutes Abschneiden bei der Statistik der Volkszählungen zu tun ist; jenem Kirchentum, das immer, wenn es von seiner *Freiheit* spricht, nur seine *Herrschaft* meint und über Verletzung seiner Rechte zetert, wenn Andersdenkenden endlich ihr Recht gewährt wird — ihm müßte diese Neuerung freilich in hartem Kampfe abgerungen werden.

Freilich, zu der inneren Erneuerung sittlichen Lebens auf Grund wissenschaftlicher Überzeugung, die wir erhoffen und wünschen, können wir auch im Falle des Sieges nur dann gelangen, wenn mit dem Kampfe um die Schule eine unablässige und ernste sozialpolitische Arbeit Hand in Hand geht. Ich erinnere an die Antwort, welche ein griechischer Philosoph einem besorgten Vater gab, der zu ihm mit der Frage kam: Wie kann ich meinen Sohn zu einem guten Menschen erziehen? „Wenn du ihn zum Bürger eines Staates mit guten Gesetzen machen wirst," lautete die Antwort. In diesem Gedanken liegt eine tiefe Weisheit und zugleich eine große Schwierigkeit. Wir können ihm das nicht minder bekannte Wort eines englischen Denkers an die Seite stellen: „Bessere Zeiten durch bessere Menschen." Wo sollen wir beginnen? Bewegen wir uns nicht in einem Kreise, aus dem es keinen Ausweg gibt? Fichte hat in dem großen Erziehungsplan für das deutsche Volk, welchen er in den „Reden an die deutsche Nation" entwickelt hat, den Gedanken vertreten, es führe aus der Versumpfung und Schlechtigkeit der lebenden Generation kein Weg zu einer besseren Zukunft als durch völlige Absonderung der heranwachsenden Jugend, die nach strengen Grundsätzen zu erziehen sei und von allen schädlichen Berührungen fern gehalten werden müsse. Er wollte den geschlossenen Erziehungsstaat als Ergänzung neben seinen geschlossenen Handelsstaat stellen, und beide zusammen sollten dann das Ideal des vernünftigen Sozialstaates repräsentieren. Wir können solche Gedanken unter der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung nicht realisieren, und wenn wir es könnten, so wäre es fraglich, ob wir auch wirklich den Willen dazu haben dürften. Aber eines ist gewiß: die Aufgabe eines rein weltlichen Moralunterrichts, der auf dem Gedanken der sozialen Solidarität aufgebaut ist, wird durch die heutigen Staats- und Gesellschaftszustände mannigfach erschwert. Noch ist unser Leben in allzu hohem Grade auf den Kampf der Klassen und der Völker, auf das Ausbeuten und Niederhalten des anderen eingestellt; noch ist der Gedanke des notwendigen Zusammenwirkens aller Stände und Berufe zu einer nationalen Arbeitsgemeinschaft, des Zusammenwirkens aller Nationen zu einer menschlichen Kulturgemeinschaft, viel zu wenig in die allgemeine Denk- und Handlungsweise eingedrungen. Noch

sieht und erlebt das Kind vieles als selbstverständlich oder wenigstens geduldet, was mit den sittlichen Grundsätzen und Wertgebungen, die ihm der Moralunterricht übermitteln muß, in mehr oder minder scharfem Widerspruche steht; vieles, was nur zu sehr geeignet ist, die Motivationskraft einer rein diesseitigen, lediglich auf ein Kulturideal aufgebauten Ethik zu schwächen. „Der Staat mit guten Gesetzen", „der die Kinder zu guten Menschen" machen soll, ist eben so sehr in vielen Stücken noch eine Aufgabe der Zukunft, wie das Heranwachsen „der guten Menschen", von denen wir „die besseren Zeiten" erwarten sollen.

Aber sollen wir darum in trägem Quietismus den Dingen zusehen? Für mich folgt aus diesen Erwägungen nur dies, daß wir beide Aufgaben in beständigem Nebeneinander in Angriff nehmen müssen. Was wir an politischer Arbeit leisten, um die Verhältnisse klarer, gesünder, mit einem Worte ethischer zu machen, um Korruption und Protektion zu bekämpfen, um Ausbeutung in jeder Form zu erschweren, um dem Niedergehaltenen zu seinem Rechte zu verhelfen, um das gegenseitige Verständnis der Nationen zu fördern und die oft so sinnlosen Ausbrüche nationaler Leidenschaft zu dämpfen — das sind ebenso viele Stützen, die wir der sittlichen Lauterkeit und Tüchtigkeit des heranwachsenden Geschlechts bereiten, ebenso viele Waffen, die wir dem Lehrer in die Hand geben, um Brutalität, antisoziale Gesinnung, Gleichgültigkeit gegen das gemeine Wohl und die höchsten Menschheitsziele in der Jugend zu bekämpfen. Und wiederum: was wir tun, um in der Jugend, wenigstens in dem empfänglichen Teile derselben, den in der Menschheit immer schlummernden Funken des Guten, den Geist der Hingebung, der Schaffenslust, der Opferfreudigkeit zu entzünden — das ist mehr wert als einige gewonnene Wahlsiege; das ist Same der Zukunft, das sind Bausteine für eine Kultur, wie wir sie wollen und brauchen, eine Kultur, die aus dem Zusammenwirken der äußeren und der inneren Technik, aus dem Zusammenwirken unserer Naturbeherrschung und unserer praktischen Vernunft, erstehen wird, aus der Vereinigung von Verstand und Güte erstehen kann. Lassen Sie uns an diesem Werke getreue Helfer sein!

65

Die Lehrbarkeit der Moral

Referat anläßlich der „Konferenz über sittliche Willensbildung in der Schule" in Berlin (September 1912).

Wenn wir uns bei der heutigen Zusammenkunft die Frage vorlegen, ob Moral lehrbar sei, so greifen wir mit dieser Frage auf die Anfänge des wissenschaftlichen Nachdenkens über das sittliche Leben zurück. Denn mit der festen und mit dem größten Nachdrucke ausgesprochenen Überzeugung, daß sittliche Tüchtigkeit ein Wissen sei, d. h. auf richtiger Erkenntnis beruhe und eben darum auch gelehrt werden könne, beginnt die wissenschaftliche Ethik der Griechen. Und es ist vor allem der Wortführer dieser ganzen Entwicklung — Sokrates —, der diese Gewißheit zum Ausgangspunkt seiner ganzen praktisch-reformatorischen Tätigkeit nimmt, der alle seine Hoffnungen, dem einbrechenden sittlichen Verderb seines Volkes ein Ziel setzen, es zu neuer Kraft und zu höherem Wollen emporführen zu können, an diesem Punkte befestigte. Das Problem der Lehrbarkeit des Sittlichen ist bei den Griechen in dem Augenblicke aktuell geworden, in welchem die auf Gewohnheit, Überlieferung, natürlichem Sozialtrieb ruhende Volkssitte durch tiefgreifende Umwandlungen des politischen und wirtschaftlichen Lebens, sowie durch die immer weitere Kreise erfassende individuelle Reflexion ins Wanken geriet und ebenso auch die Vorstellungen und Gebräuche der mythologischen Volksreligion sich einer immer weitergehenden Kritik gegenüber sahen. Und da dieser doppelte Auflösungsprozeß der naiven gesellschaftlichen Sitte und der volkstümlichen Religion in der Kultur des Hellenentums nicht wieder zum Stillstand gekommen ist, so versteht man leicht die ungeheure Bedeutung, welche für die Träger eines neuen, intellektuell durchgebildeten Idealismus, wie es die Philosophen aller Richtungen waren, die Überzeugung von der Lehrbarkeit des Sittlichen hatte. Sie war sozusagen der Anker, an welchem dieser Idealismus in den Stürmen des Leben befestigt war.

Ist diese Überzeugung wirklich ein Trugbild gewesen? Fast scheint die geschichtliche Entwicklung des Altertums denen recht zu geben, die das behaupten. Denn die antike Philosophie, so-

weit sie praktische Lebensmacht sein wollte, hat wirklich Schiffbruch gelitten. Es ist unmittelbar einleuchtend, wie zahlreich die Analogien dieser historischen Situation mit der Lage der Dinge sind, die uns hier zusammengeführt hat. Auch heute unternimmt die Philosophie, sagen wir vielleicht noch vorsichtiger, die Wissenschaft, den Versuch, angesichts einer weitgehenden Zersetzung der alten Lebensformen und des alten religiösen Glaubens, das menschliche Dasein neu zu organisieren und auf vernünftige, beweisbare Zweckgedanken neu aufzubauen. Dürfen wir, müssen wir aus dem Mißerfolg der Philosophie im Altertume den Schluß ziehen, daß dieses Unternehmen überhaupt unmöglich ist? Diese Frage können wir mit voller Zuversicht verneinen. Der Grund für das Mißlingen der antiken Philosophie bei dem Versuche, in großem Stile für die alte Kulturwelt auf rationaler Grundlage einen praktischen Idealismus zu schaffen, liegt uns heute völlig klar vor Augen. Es war der völlig aristokratische Charakter der höheren Geisteskultur im Altertume, welcher die Massen des Volkes schutz- und wehrlos der ungeheuren Konkurrenz der an allen Ecken und Enden der antiken Welt emporschießenden Religionen und schließlich der in diesem Konkurrenzkampfe siegreichen Form, dem Christentum, in die Arme trieb. Daß wir diesen Fehler nicht noch einmal begehen — dafür bürgt die unaufhaltsame Wendung unserer gesamten Kultur zum Demokratischen hin; dafür bürgen aber auch die vorhandenen Ansätze, die ethischen Grundbegriffe unserer Gesellschaft religionsfrei in die Schule und dadurch in die weitesten Volkskreise einzuführen.

Aber gleichwohl sind die möglichen Bedenken mit diesen historischen und tatsächlichen Betrachtungen noch nicht erledigt. Man könnte sagen: Bleibt uns vom Leibe mit eurer Allianz von Ethik und Demokratie! Bei den Erwachsenen kommt ihr mit ethischen Lehren zu spät, denn die entscheidenden Züge des Charakters entwickeln sich schon in der Kindheit; bei den Kindern kommt ihr zu früh, denn mit abstrakten und theoretischen Moralvorschriften ist bei ihnen nichts auszurichten — sie werden entweder nicht verstanden, oder der weite Schritt vom Verstehen zum Befolgen bleibt ungetan.

Hier stehen wir vor der eigentlichen Kernfrage. Ich will sie in diesem Zusammenhange hauptsächlich in bezug auf die heran-

wachsende Jugend erörtern und die Mittel und Wege, die zur sittlichen Bildung der Erwachsenen führen, nur nebenher ins Auge fassen.

Vor allem gilt es mit einem Vorurteil zu brechen, welches man in der heutigen pädagogischen Literatur häufig antrifft und das, wenn es sich behaupten sollte, in der Erziehungs- und Unterrichtspraxis der nächsten Zukunft bedeutende Verheerungen anrichten würde. Ich meine das Vorurteil, daß es eigentlich gar kein anderes erfolgreiches und den Schüler nicht marterndes Lernen gebe als das indirekte. Typus: jener Pädagoge, der sich vermaß, seinen Kindern den ganzen Lehrstoff der Volks- und Bürgerschule auf Spaziergängen durch Erzählen und Erklären beizubringen. Auf dem zweiten Kongreß für Moralpädagogik ist das böse Wort gefallen: „Nur keinen Moral u n t e r r i c h t“. Die Sittlichkeit, so wird hier argumentiert, ist kein Wissen, keine Theorie, sondern eine Fertigkeit, eine Kunst, wie Reiten, Tanzen, Schwimmen, Fechten, Klavierspielen. Man muß alle diese Dinge üben, den Willen daran gewöhnen, auf bestimmte Reize oder in bestimmten Situationen auf bestimmte Weise zu reagieren. Wenn diese Schulung nicht stattgefunden hat, so ist alles Wissen darum, wie es gemacht werden sollte, wertlos. Dieses Argument ist scheinbar sehr einleuchtend, aber es trifft nur eine Seite der Sache. Wohl ist alle sittliche Tüchtigkeit auch eine Willensgewöhnung; wohl müssen wir es als ein völliges Ungenügen bezeichnen, wenn sittliche Wahrheiten nur mit dem Munde bekannt und theoretisch aufgefaßt werden, aber das Handeln nicht zu bestimmen vermögen. Aber ausschalten können wir das Denken und Urteilen aus dem sittlichen Lebensprozeß auch beim Kinde nicht. Das Sittliche verlangt keine Automaten, sondern ganze Menschen — schon darum, weil die Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse jede absolut starre Regel oder Gewohnheit des Handelns unvermeidlich ad absurdum führt, weil wirklich „gut“ nicht das erreichte Gute, sondern das gewollte Gute ist, d. h. eben das gedachte und vorgestellte Gute. Und wenn wir auch gewiß das Kind nicht vor schwierige Kollisionsfälle stellen wollen und uns sorgfältig hüten werden, ihm irgendeine Art von Kasuistik anzugewöhnen — in einem gewissen Sinne müssen wir doch schon für die sittliche Bildung des Kindes das tiefsinnige und gewaltige Wort Fichtes

zum Ausgang nehmen: „Wer auf Autorität hin handelt, handelt notwendig gewissenlos. Was nicht aus der Bestätigung durch unser eigenes Gewissen hervorgeht, das ist unbedingt Sünde."

Darum sind zwei einander scheinbar widerstreitende Sätze zugleich wahr: Alle Sittlichkeit beruht auf Willensbildung. Alle Sittlichkeit beruht auf vernünftiger Einsicht und richtigen Grundsätzen. Gegenstand der Erziehung ist das eine: Schulung des Willens, dem als richtig und gut Erkannten zu folgen. Gegenstand der *Lehre*, des *Unterrichtes*, ist das andere: Verständnis dessen, was „gut" heißen darf, und der Gründe, welche die verschiedene Schätzung von Eigenschaften und Handlungen bestimmen.

Der Kern des Problems liegt im richtigen Verständnis des Willens. Jeder Wille wird von Gefühlen bestimmt und steht eben darum sub ratione boni et mali. Wo weder Freude noch Schmerz, wo affektive Indifferenz, da ist auch kein Wille. Aber Wille und Wille ist zweierlei. Wenn es keine Entwicklung der Menschheit gäbe durch Erfahrung und Reflexion auf die entfernteren Folgen unserer Willenshandlungen, wenn nicht diese Reflexion immer wieder, nachdem gewollt und gehandelt worden ist, die Frage aufnötigte: War es klug, war es richtig, war es zweckmäßig, *so* zu handeln oder wäre vielleicht eine andere Richtung des Handelns besser gewesen — mit anderen Worten: wenn der Mensch eben nicht Mensch, Denkwesen, sondern Instinkt- oder Triebwesen, d. h. Tier wäre, so würde der sokratische Satz, mit welchem die Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik begonnen hat, niemand ist freiwillig böse, unbedingt richtig sein. Er ist es in einem gewissen Sinne auch vom Menschen als Vernunftwesen. Niemand tut etwas Böses um des Bösen willen, weil das gegen das Grundgesetz des Willens überhaupt wäre; er tut das Böse als Gutes, weil es ihm in diesem Augenblicke als eine Lust, als ein Gut, ja als das höchste Gut erscheint. Aber das Gute der einen Stunde, des einen Tages, ist nicht immer das Gute der nächsten Stunde, des nächsten Tages: es wird widerlegt durch seine bitteren Wirkungen; das Gute des einen Menschen, der Gegenstand seines Verlangens oder seiner Bequemlichkeit, ist nicht immer dasjenige, was der Umgebung gefällt und von ihr geschätzt wird.

So steht denn Wille gegen Wille, Lust gegen Lust; der unbelehrte Wille gegen den belehrten, der Wille des Augenblicks gegen den Dauerwillen; der Wille des Individuums gegen den Willen der Gemeinschaft; der Wille der Leidenschaft gegen den Willen der Vernunft. Wenn das, was Gegenstand und Ziel dieser Willenskräfte ist, welche wir höhere nennen wollen, nicht auch Güter wären, erlebbare Güter, so wäre der Mensch unerziehbar; der Wille des Augenblicks wäre Regent in seinem Leben und die Gesellschaft ein anarchisches Chaos. Aber nie hat ein Mensch von sich selbst, nie hat die Gesellschaft oder ein moralischer Gesetzgeber etwas von den Individuen verlangt oder ihnen als Pflicht auferlegt, was nicht in vielfältiger Erfahrung als wertvoll, d. h. als eine glückschaffende Potenz erkannt worden ist. Unter der Voraussetzung, daß der eudämonologische Wert eines entsprechenden Verhaltens vollkommen deutlich gemacht werden kann, gilt auch für diese, durch die spezifische Veranlagung des Menschen gegebene, obere Entwicklungsstufe des Willens der Satz: Niemand ist freiwillig böse; denn jedes wollende Wesen sucht mit natürlicher Notwendigkeit das Gute, und zwar das am meisten Gute.

Damit sind wir unserem Problem um einen großen Schritt näher gekommen. Wir nennen Sittlichkeit im t h e o r e t i s c h e n Sinne den Komplex jener in einer Kulturgemeinschaft geltenden Wertbestimmungen über menschliche Eigenschaften, Willensdispositionen und daraus fließende Handlungen, welche auf Grund der kritischen Bearbeitung von Erfahrungen der vorausgegangenen Generationen und der Lebensbedürfnisse des gegenwärtigen Geschlechts gewonnen worden sind. Und Sittlichkeit im p r a k t i s c h e n Sinne ist eine derartige Beschaffenheit der Individuen und ihres praktischen Verhaltens gegen sich selbst wie gegen andere, welches im allgemeinen diesem geltenden Lebenskanon entspricht.

Aus diesen Bestimmungen geht die N o t w e n d i g k e i t, die Moral zu lehren, ebenso hervor, wie die M ö g l i c h k e i t, es zu tun, und die M i t t e l dazu.

Wie hoch oder wie gering man die Fügsamkeit des Willens gegenüber dem Intellekt veranschlagen mag — sicher ist, daß die einzelnen Individuen darin große Verschiedenheiten auf-

weisen — kann doch an sich bei keinem Menschen die werbende, willensbestimmende Kraft des erkannten Guten ganz in Abrede gestellt werden. An sich oder im allgemeinen sage ich; denn natürlich gibt es sowohl intellektuell schwach veranlagte Individuen als anderseits Individuen mit einer solchen Impulsivität der Triebe, daß der Intellekt gegenüber der Handlung fast immer zu spät kommt und bei dem, was der Impuls angerichtet hat, oft nur den betrübten Zuschauer spielen kann. Aber wie schwer auch die Aufgaben sein mögen, welche solche jenseits der Breite des Normalen liegende Veranlagungen der Moralpädagogik stellen — und gewiß der schwache Intellekt weit mehr als das schwache Naturell, denn gegen Dummheit kämpfen bekanntlich Götter selbst vergebens — gegen die Notwendigkeit, Moral zu lehren, d. h. dem Intellekt die Richtung auf die sittlichen Fragen zu geben, ihm Stoff zu selbständiger Beurteilung seiner selbst und anderer zuzuführen, können solche Fälle nichts entscheiden. Beim kleinen Kinde und auch noch in den Anfängen des Schulunterrichtes mögen gute Gewohnheiten und eine richtige Leitung der Gefühle das Wesentliche und die geeignetste Grundlegung sein. Aber das Kind, das mit vollendeter Schulpflicht, also mit dem 14. Jahre, ins Leben hinaustritt, welches das österreichische Gesetz sogar für religionsmündig erklärt, bedarf doch einer etwas vollständigeren Ausrüstung. Es muß von dem Komplex jener praktischen Normen, welche innerhalb seiner Zeit und seiner Nation gelten und den Maßstab der Beurteilung für den persönlichen Wert abgeben, etwas wissen. Und nicht nur das: der Komplex dieser Normen darf ihm nicht als etwas gänzlich Unbegriffenes, Willkürliches, als das Gebot einer fremden Macht, gegen das man sich aus Kräften zur Wehre setzt, gegenüberstehen, sondern das Kind muß gelernt haben, d. h. nicht auswendig mit dem Munde in einer schönen Katechismusformel, sondern mit dem Verstande, mit dem nachbildenden Gefühle, daß diese Normen nichts Anderes ausdrücken als die Bedingungen, unter denen die Tüchtigkeit und Brauchbarkeit der einzelnen Menschen, unter denen das friedliche Zusammenleben, das Gedeihen und die Höherentwicklung der menschlichen Gesellschaft möglich ist; es muß gelernt haben, daß es mit allen seinen Lebensinteressen an die menschliche Gesellschaft gebunden ist und daß daher das-

jenige, was diese Normen von ihm verlangen, im tiefsten Grunde, und wenn es sich nur recht auf sich selbst besinnt, sein eigener Wille ist.

Das ist keine neue Forderung, sondern das ist die Praxis, welche die Kirche in bezug auf ihre Ethik immer geübt hat. Denn die ganze kirchliche Lehre ist ja, abgesehen von dem, was sie an dogmatischen und historischen Bestandteilen enthielt, immer darauf ausgegangen, dem Katechumenen ein Bild seiner Pflichten, einen Komplex sittlicher Lebensforderungen zu übermitteln. Nur mit einem großen Unterschied, den wir aber wahrlich nicht als einen Vorzug gegenüber der Methode sittlicher Unterweisung, welche ich hier im Auge habe, werden betrachten wollen. In der kirchlichen Moralpädagogik ist der Pflichtenkomplex auf die Autorität eines göttlichen und geoffenbarten Gebotes gegründet, dessen unbegriffene Schwere höchstens durch die Aufforderung zur Nachahmung eines liebenswerten Vorbildes der vollkommenen Menschheit, wie sie sich in Jesus von Nazareth darstellt, gemildert wird. In der weltlichen Moralpädagogik, wie sie mir vorschwebt, gibt es keine andere Autorität als die der praktischen Vernunft, der Einsicht in die Gründe eines bestimmten geforderten Verhaltens, einer bestimmten Wertschätzung. Während also eine durch Religionslehre begründete Sittlichkeit im Prinzip immer heteronom bleibt — alles Andere ist ein Einbruch fremder Elemente in sie —, ist die weltliche Moral durchaus rational und autonom. Und diese Autonomie, d. h. die Freiheit der vernünftigen Selbstgesetzgebung, schon im Kinde wenigstens anzulegen, ist um so wichtiger, als wir an einen „absoluten" Charakter, an eine Unveränderlichkeit der sittlichen Normen, nicht glauben, sondern überzeugt sind, daß, wie sie durch das Zusammenwirken des Intellekts mit den Trieben im Laufe der Jahrhunderte und im Zusammenhange mit bestimmten Kulturgemeinschaften entstanden sind, sie auf demselben Wege sich auch um- und weiterbilden. Wenn wir also die Individuen frühzeitig, d. h. sobald eine gewisse selbständige Entwicklung der Denkkraft eingetreten ist, daran gewöhnen, sich auf die Gründe ihrer sittlichen Überzeugung zu besinnen, das sogenannte Gewissen nicht als eine rätselhafte Stimme aus einer anderen Welt anzusehen, sondern als die Stimme unserer praktischen Vernunft, als

den Ruf des unparteiischen, wohl unterrichteten, klar denkenden Ich an das parteiische, befangene, leidenschaftsgetrübte Ich zu verstehen, so geben wir ihm zugleich einen Leitfaden, um sich durch die Wirrnisse des Lebens hindurchzufinden, und ein Werkzeug, um an der Weiterbildung der sittlichen Gedanken der Menschheit auf Grund eigener Erfahrung und eigenen Nachdenkens selbständig mittätig zu sein.

Dieses Unternehmen aber, dessen ungeheure Bedeutung für die Kultur ich nicht weiter auszuführen brauche, ist nicht nur eine Notwendigkeit, sondern auch eine Möglichkeit — freilich unter gewissen psychologischen Voraussetzungen, die wir aber heute schon als vollständig gesichert ansehen dürfen. Es besteht auf dem Gebiete des sittlichen Lebens ganz dasselbe Grundverhältnis, wie auf dem Gebiete des Erkennens. Würde der menschliche Geist der Natur vollkommen fremd gegenüber stehen, d. h. wäre er nicht ein Gewächs der Natur selbst, so würde es unmöglich so etwas wie Erkennen, d. h. Abbilden einer objektiven, bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit in unseren Vorstellungen und Begriffen geben können; wir würden unter dem Scheine einer Erkenntnis nur das Gewebe unserer Träume und Gedanken spinnen. Würde das, was wir die sittliche Forderung nennen, das Ideal des praktischen Lebens, gar keine Beziehungen zu unserer psychischen Organisation, zu unserem Gefühls- und Triebleben haben, so würde alle ethische Unterweisung und Lehre von uns abprallen wie ein Pfeil von einem Panzer; wir würden, wie schon Aristoteles trefflich gesagt hat und wie es ja das Studium der sogenannten moral insanity zeigt, nicht einmal verstehen können, was diese Belehrungen eigentlich wollen. Die Imperative der Ethik könnten, wenn überhaupt, nur durch ein System des stärksten physischen Zwanges in Wirklichkeit umgesetzt werden. Aber wie unsere Sinnesorgane und das Grundgerüst unserer logischen Kategorien aus der Wirklichkeit selbst stammen, die wir mittels ihrer denkend bearbeiten, so stammen auch alle unsere sittlichen Imperative aus eben jener Welt der Triebe, die wir mit unseren tierischen Vorfahren als Lebenshilfen gemein haben und die wir mittels des Sittlichen, d. h. mittels der Vernunft, zu lenken und zu beherrschen unternehmen. In diesem Sinne gilt Goethes tiefsinniges, viel zitiertes Wort:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft —
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Und von einer anderen Seite beleuchtet Feuerbach denselben Gedanken, wenn er sagt: „Es gibt keine Pflicht und keine Tugend, die nicht aus einem Triebe der menschlichen Natur hervorgegangen wäre. Es kann dem Menschen nichts zur Pflicht gemacht werden, als was mindestens e i n anderer Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung, aus dem Drange seiner eigenen Natur tut." In der Tat, so können wir diese Gedanken noch allgemeiner ausdrücken: Moral ist darum lehrbar, und zwar nicht bloß als ein System von Erkenntnissen — was sich ja von selbst versteht, wie alles, was der Verstand gefunden hat — sondern als eine Regel praktischen Verhaltens, als eine Richtschnur unseres Lebens, weil die Wurzeln der Moral tief in der menschlichen Natur verankert sind; weil die moralische Unterweisung dasjenige, was im Trieb- und Gemütsleben des Menschen schlummert, nur ans Licht der Erkenntnis bringt, nur über sich selbst aufklärt; weil die moralische Unterweisung eigentlich, um im Sinne des platonischen Mythos zu sprechen, gar keine Belehrung, sondern nur ein Sich-Erinnern, d. h. ein Aufleben eines schon Angelegten, schon Vorhandenen bedeutet.

Die Anschauung, welche ich hier vertrete, ist keine Privatmeinung; ich darf sie als einen gemeinsamen Besitz der wissenschaftlichen Ethik bezeichnen. Sie tritt in den verschiedensten Formeln und systematischen Zusammenhängen auf; ja sie bildet sogar ein einigendes Band zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik; denn daß die unantastbare Autorität des göttlichen Gesetzes in der menschlichen Anlage Spuren — freilich arg verdunkelte Spuren — hinterlassen habe, ist ein Satz, der sich bei Theologen aller Richtungen findet, und auch nach der Anschauung dieser Theologen ist das Sittliche nur lehrbar, weil im Inneren des Menschen eine Stimme antwortet, wenn der Ruf zum Guten an ihn ergeht. Ob man nun mit den analytischen Philosophen diese primordiale Wurzel des Sittlichen, die das mögliche Verständnis und die mögliche Wirksamkeit aller „Sittenlehre" verbürgt, als „m o r a l i s c h e n S i n n" bezeichnet oder als

die Fähigkeit sympathetischer Nachbildung fremder Gefühle oder als die angeborene Gabe des Mitleids oder als den sozialen Grundtrieb oder als das ursprüngliche Nebeneinander egoistischer und altruistischer Neigungen — das macht in bezug auf die Grundeinsicht, welche ich hier zu vertreten wünsche, nicht viel aus; das sind mehr Fragen der speziellen Konstruktion oder der philosophischen Wissenschaft. Hier kann nur dies gesagt werden: Moral ist lehrbar, soweit dieses Artefakt der Kultur in der menschlichen Natur angelegt und vorbereitet ist und je mehr ein Morallehrer es versteht, diesen Kern zu treffen und in Bewegung zu setzen.

Das ist natürlich selbst demjenigen möglich, der etwa die Überzeugung hegte, die Selbstliebe sei die einzige Grundkraft im Menschen, an welche man ganz sicher appellieren könne. Denn auch einem solchen Lehrer hätte die philosophische Wissenschaft der Ethik das Rezept zu bieten, wie er es anzustellen habe. Wir besitzen ja einige auf rein selbstischer Grundlage aufgebaute ethische Systeme, wie z. B. das des Hobbes, des französischen Aufklärers Helvetius und ganz besonders das bis ins Feinste durchgebildete System des englischen Rechtsphilosophen und Gesetzgebungspolitikers Jeremias Bentham, welche alle ethischen Motive aus mehr oder minder verwickelten Transformationen des individuellen Egoismus erklären, der nur dadurch von seinen eigentlichen Zielen abgelenkt wird, daß er genötigt ist, sich den Forderungen des sozialen Lebens anzupassen. Die psychologische und entwicklungsgeschichtliche Richtigkeit dieser Anschauung will und kann ich hier nicht erörtern; nur über ihre Brauchbarkeit im Dienste der ethischen Pädagogik möchte ich sagen, daß sie sich die Aufgabe, welche sie scheinbar erleichtert, in Wirklichkeit erschwert. Denn nehmen wir an, diese Theorie habe recht, und es wäre wirklich nur der egoistische Trieb dem Menschen angeboren, so ist doch soviel sicher, daß es eines außerordentlich viel weiteren Weges bedarf und einer viel stärkeren Anspannung des Intellekts, um dem Egoisten klarzumachen, sein eigenes wohlverstandenes Interesse führe zu Handlungen der Güte, des Edelmutes, der Menschenfreundlichkeit, der Aufopferung, als um die Bahn zu solcher Betätigung des Willens durch Aufklärung und

Unterweisung für denjenigen freizumachen, bei welchem man einen gewissen Grad natürlicher Empfänglichkeit für fremde Freude und fremden Schmerz, bei welchem man Sympathie und Mitgefühl voraussetzt.

Ich möchte mich nicht zu dem Rousseauschen Glauben an die angeborene Güte der Menschennatur bekennen; aber ich glaube, daß diese Eigenschaften, daß insbesondere eine gewisse Fähigkeit der Gefühlsnachbildung zu der ursprünglichen Ausrüstung des Kindes gehört. Diese dürfen wir zwar durchaus nicht selbst etwas Gutes im moralischen Sinne nennen; wohl aber liegt hier der archimedische Punkt im Seelenleben des Kindes, an welchem wir die Hebel anzusetzen haben, um es aus der Bahn des reinen Egoismus herauszuwerfen und in einem ethischen Sinne erziehbar zu machen. Besonders deswegen, weil auch die ethisch wichtigste Form, in welcher der Egoismus des Kindes auftreten kann — sein Ehrtrieb — hier wurzelt und nur von hier aus erklärbar ist. Denn der Mensch, welcher nicht auf Zeichen der Zuneigung, der Anerkennung, der Achtung oder des Gegenteils reagiert, welcher also die diesen Ausdruckssymbolen zugrunde liegenden Gefühle anderer Menschen nicht in sich nachbildet und nacherlebt, ist in jedem höheren Sinne unerziehbar; er kann nur dressiert, d. h. durch Einwirkungen auf seine psychische Sensibilität, deren Typus Zuckerbrot und Rute sind, zu einem bestimmten Verhalten gezwungen werden.

Ich fasse meine Gedanken kurz zusammen: Der sittliche Wille — wenigstens in unserer gegenwärtigen, den Zwecken der Menschheitskultur höchst mangelhaft angepaßten Gesellschaft — kann kein bloßer Trieb- oder Gewohnheitswille, kein psychischer Automatismus sein, sondern er ruht durchaus auf Reflexion über Bedeutung und Folgen menschlicher Eigenschaften und menschlicher Handlungen. Eben darum bedarf er durchaus der Lehre, d. h. der Aufklärung über diesen natürlichen Zusammenhang, über die Ziele und Zwecke des menschlichen Lebens, der Ideale persönlicher und sozialer Vollkommenheit. Die Bestimmbarkeit des Willens durch den Intellekt hängt grundsätzlich und allgemein davon ab, daß alle sittlichen Wertschätzungen, Normen und Ideale, auf erfahrungsmäßig gegebenen und auf Grund solcher Erfahrung in Gedanken vorausgenommenen

Glücksförderungen oder Glückshemmungen bestehen, d. h. auf Gefühlsmomente der Lust und des Schmerzes und ihre Abstufungen zurückzuführen sind. Eben darum vermag die ethische Lehre den Willen von der Seite zu packen, für die er allein empfänglich ist. von der Gefühlsseite.

Aber freilich mit Einschränkungen, die ihrerseits in allgemeinen psychologischen Gesetzmäßigkeiten begründet sind. Die motivierende Kraft eines bloß gedachten oder nur vorgestellten Gefühles ist weit geringer als die eines wirklich erlebten. Bei vielen Menschen ist die Fähigkeit, Gefühle vorzustellen, vergangene, eigene und fremde, überhaupt sehr gering. Alle Kunst sittlicher Lehre und aller mögliche Erfolg besteht daher darin, die den theoretischen Wertbegriffen und Normen zugrunde liegenden Gefühle recht lebendig und unmittelbar zu wecken.

Aber aus Gründen, die ich vorhin schon angedeutet habe, ist auf den Erfolg dieses Verfahrens nicht mit Sicherheit zu rechnen — auch da nicht, wo eine stark entwickelte intellektuelle Anlage und ein ruhiges, leidenschaftsloses Temperament oder eine natürliche, im Sinne der sittlichen Normen wirkende Gefühlsgrundlage vorhanden sind. Zu der Lehre muß darum die Erziehung, die eigentliche Willensbildung, hinzukommen. Und hier stehe ich an der Grenze des mir gestellten Themas.

Gestatten Sie mir indessen noch mit zwei Worten über diese Linie hinüberzugreifen. Das eigentlich Gefährliche beim Kinde, und leider auch bei vielen Erwachsenen, ist die Überrumpelung des denkenden Willens durch den blinden, der Vernunft durch den Trieb. Die Ausbildung von psychischen Hemmungen, von Zwischen- und Umschaltstationen zwischen Reiz und Handlung, zwischen Einfall und Entschluß, ist darum das Allerwichtigste. Und als solche Hemmungen werden am sichersten gute Gewohnheiten wirken. Darauf muß die ganze Aufmerksamkeit des Erziehens gerichtet sein. Die positive Seite der Willenskultur, das Aufstellen wertvoller Ziele, die Erfüllung des Willens mit bedeutendem Inhalt, kann man in viel höherem Grade der eigenen Regsamkeit der Individuen überlassen, weil jeder Mensch naturgesetzlich in der Richtung seiner Anlagen sich zu betätigen strebt und weil hier Lehre und Reflexion verhältnismäßig leichteres Spiel

haben. Die Hauptsache ist, daß der Mensch arbeiten lernt, daß er gewöhnt wird, nicht nur das Produkt, sondern Anstrengung und Arbeit als solche zu werten, und auch hier muß ich die Bestrebungen mancher modernen Pädagogen, alles Lernen in Spiel zu verwandeln und alles auszuschalten, was dem Kinde sauer wird und keinen unmittelbaren Erfolg verspricht, als nicht nur didaktisch, sondern auch ethisch recht zweifelhaft bezeichnen. „Lerne zu warten“: darin liegt eines der größten Geheimnisse wahren Erfolges.

Ich habe hier die Möglichkeit und die Bedeutung des Lehrens auf ethischem Gebiete vertreten. Das ist ja schließlich für den Philosophen, den geborenen Theoretiker und Intellektualisten, ganz natürlich. Aber ich bin nicht blind dagegen, daß das Schwergewicht des Problems heute auf der anderen Seite liegt, welche wir die „technische“ nennen wollen. Diese Seite, die didaktische, ist ja seit Jahrhunderten bevorzugt, ja fast ausschließlich gepflegt worden. Die Mißerfolge liegen aber, wie ich glaube, nur zum Teil daran, daß gelehrt worden ist, sondern wohl ebensosehr an dem Was und Wie.

Mit blutleeren Abstraktionen, mit lebensfremden Idealen lassen sich die starken Triebe der jugendlichen Menschheit nicht ködern und einfangen. Eine Ethik, welche aus ihrem Begriffe des Guten alle Rücksicht auf Güter und Übel, d. h. auf Lust und Schmerz, verbannt wissen will, ist wehr- und waffenlos, wenn der Glückseligkeitstrieb des Menschen wider sie sein Haupt erhebt und fragt: Was kannst du alte Vettel geben? Greifen wir auch als ethische Lehrer hinein ins Menschenleben, da wo es am stürmischsten wogt, und lehren wir der Menschheit höchste Ziele und edelste Taten aus dem verstehen, was uns alle eingestanden oder uneingestanden im Tiefsten bewegt, aus dem Streben nach dem Guten, das entweder das Glück in seiner reinsten, dauerndsten, verbreitetsten Form oder nur eine leere inhaltslose Formel ist.

IV

Zur religiösen Frage



Wissenschaft und moderne Theologie
(1893)

I

Lebhafter als je ist am Ausgang des 19. Jahrhunderts der uralte Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft. Dieser Konflikt bildet den geistigen Angelpunkt der Zivilisation, seit das Christentum zuerst den westlichen Völkern das widerspruchsvolle Schauspiel einer Religion gegeben hat, welche zu ihrem dogmatischen Aufbau die Begriffe der vorausgehenden Wissenschaft in reichem Maße mitbenutzt und sich doch zugleich feindselig gegen das Prinzip aller Wissenschaft, den Geist freier Forschung und unbefangener Prüfung, stellt. Mit Recht hat einer der scharfsinnigsten neueren Beurteiler des Christentums, Ludwig Feuerbach*), darauf hingewiesen, daß die christliche Sophistik ein notwendiges Erzeugnis dieses Widerspruches sei, welcher eine bestimmte historische Offenbarung, wie sie in der Bibel vorliegt, als absolute Wahrheit verkündet und dem Verstande nur die untergeordnete, falsche Stellung zuweist, das Vorgefundene sich zurechtzulegen und zu verteidigen.

Viele werden freilich von der Schärfe des Konfliktes in unseren Tagen nichts sehen. Es ist üblich geworden, das 19. Jahrhundert, als eine Zeit des Verständnisses der Religion, dem 18. Jahrhundert, als einer Zeit der Kritik der Religion, gegenüberzustellen. Man rühmt sich, die Religion wieder entdeckt und ihr eine unverlierbare Provinz im Reiche des Geistes gesichert zu haben. Allein die Tatsachen unseres öffentlichen Lebens stehen mit diesen Behauptungen in einem seltsamen Widerspruch. In allen Kulturstaaten, in der Literatur, in den parlamentarischen Verhandlungen,

*) Wesen des Christentums. I. Ausg. (1841) S. 288—89.

bei allen Fragen, die sich auf das religiöse und das sittliche Leben wie auf die Erziehung erstrecken, stößt der aufmerksame Beobachter auf eine tiefe, trennende Kluft zwischen den Menschen. Jedermann fühlt, wie wünschenswert es wäre, dieselbe zu überbrücken, um die Glieder der Gesellschaft zu gemeinsamer Arbeit zu vereinigen, aber immer wieder wird auch die Erfahrung gemacht, wie unversöhnlich die Ansprüche sind, welche sich gegenüberstehen. Wer die Bullen und Enzykliken der beiden letzten Päpste, Pius IX. und Leo XIII., und die Kommentare dazu in der „Civiltà Cattolica“, dem offiziellen Blatte der Kurie, studiert hat; wer die Kampf- und Streitliteratur der französischen Katholiken gegen Positivisten und Freidenker, wie gegen die Schul- und Kirchengesetzgebung der dritten Republik kennt; wer nur etwas bewandert ist in jener Fülle von Kontroversen, welche die Proklamierung der päpstlichen Infallibilität im Jahre 1870 hervorgerufen hat; wer die schicksalsvolle und wechselreiche Geschichte des sogenannten „Kulturkampfes“ im Deutschen Reiche von der Ära des Ministers Falk bis auf den unter großer Erregung des gesamten Deutschland zu Grabe getragenen Entwurf eines Volksschulgesetzes für Preußen verfolgt; wer einigermaßen heimisch ist in den literarischen Fehden, welche auf dem Gebiete der historischen Theologie um die Geltung und Glaubwürdigkeit der christlichen Religionsurkunden ausgefochten werden; wer endlich die Schriften des Kardinals Newmann oder der Jesuiten Pesch und Cathrein neben Huxley und Spencer, neben Du Bois-Reymond, Strauß, Dühring legt; wer dies alles, was ich mit diesen Sätzen in Erinnerung zu bringen versucht habe, mit kritischem Geist überschlägt, der wird nicht geneigt sein zu widersprechen, wenn ich sage, die heutige Menschheit bricht in zwei Gruppen auseinander, welche einander nicht mehr verstehen, welche nicht mehr die nämliche Sprache reden, welche in verschiedenen Welten des Denkens und Fühlens leben — wenigstens soweit der *eine* kritische Punkt, das Verhältnis des Menschen zur Religion, in Frage kommt.

„Wie Ja und Nein sind sie,
Wie Sturm und Regenbogen.“

So sollen wir nichts gelernt und nichts vergessen haben seit den Tagen der Aufklärung? Die unermeßliche Arbeit, welche

unser Jahrhundert auf die Erforschung der Religion in allen ihren Gestalten, ihres Zusammenhanges mit Geist und Gemüt der Völker, ihres Wechselverhältnisses mit der allgemeinen Kultur, endlich auf die Klarlegung der Entstehung und Ausbildung der großen Religionsformen verwendet hat: das alles soll kein weiteres Ergebnis gehabt haben, als daß wir nach einem Jahrhundert der mühevollsten Forschung wieder auf dem Punkte einer verständnislosen, ungeschlichteten Feindseligkeit gegen Religion und Christentum stehen, in welcher sich das 18. Jahrhundert gefiel und aus welcher wir nur durch die vereinten Bemühungen vieler der tiefsinnigsten Geister herausgehoben worden sind?

In wechselnden Formen wird dieses Argument den Wortführern der Aufklärung und des 18. Jahrhunderts entgegengehalten von denen, welche die Wissenschaft der Gegenwart und die Religion der Vergangenheit zu vereinigen suchen. Mit allem Ernste wird der Schein erweckt, als könne nur der wissenschaftlich Zurückgebliebene, dem echten Geiste unserer Zeit Entfremdete, noch die abwehrende Haltung gegen die Religion einnehmen, welche für die Bildung des 18. Jahrhunderts charakteristisch ist.

Es ist Zeit, einmal auf die grobe Verwechslung hinzuweisen, welche dieser Argumentation zugrunde liegt. Sie verwechselt historisches Begreifen und philosophisches Billigen. Das sind zwei ganz verschiedene Dinge. Wir verstehen eine Erscheinung historisch, wenn wir uns klar geworden sind, über die äußeren Umstände und die Gemütsverfassung der Menschheit, aus welchen sie hervorgewachsen ist; wenn uns die Motive und Zwecke derselben, sowie die Wirkungen, welche von ihr ausgegangen sind, deutlich sind. Je mehr unsere geistige Nachbildung dieser Dinge den Verhältnissen, wie sie ehedem wirklich gewesen sind, entspricht und je mehr sie uns von der bloßen Oberfläche der Erscheinungen in die Tiefe psychologischen und soziologischen Zusammenhanges führt, sie aus dem Wesen des Geistes und der Gesellschaft zu verstehen lehrt, um so höher wird unsere historische Erkenntnis stehen. In diesem Sinne ist das Verständnis des vorigen Jahrhunderts von den religiösen Erscheinungen ohne Zweifel sehr mangelhaft gewesen. Zwar ist

auch da ein großer Fortschritt gegen die vorausgehende Zeit unverkennbar.

Man hörte auf, die Entstehung der jüdischen und christlichen Religion als ein übernatürliches Geschehen, als ein unmittelbares Werk der Gottheit, zu betrachten; man stellte alle Religionen auf gleichen Boden, als Arten derselben Gattung; man suchte ihre gemeinschaftlichen Merkmale und das Gesetz ihrer Entstehung zu finden. Aber in das innere Wesen der religiösen Vorstellungen und Gefühle vermochte man noch nicht einzudringen. Man war kaum imstande sie zutreffend zu beschreiben, geschweige denn zu erklären. Von den Hypothesen, welche man ersann, um das geheimnisvolle Dunkel über den Anfängen der Religionen zu lichten, erwies sich keine als zureichend, das Erwartete zu leisten. Was aus ihnen abzuleiten war, war nur jenes Zerrbild der Religion, welches die Zeit unmittelbar vor Augen hatte und von welchem sie mit allen Fibern sich zu befreien wünschte. Mit dem Scharfblick des Hasses deckte sie alle Schwächen der Religion, alle Schrecken und Leiden auf, welche sie in ihrem Gefolge hat, alle Schädigungen der Kultur, die von ihr ausgegangen sind. Sie schuf ein Negativbild von ihr, welches dadurch nichts an seiner teilweisen geschichtlichen Wahrheit verloren hat, daß manche seiner Züge unserer unmittelbaren Erfahrung ferner gerückt sind als jener Zeit.

Aber erst das 19. Jahrhundert hat die wahre Psychologie des religiösen Menschen entdeckt und jene Kongenialität wiedergefunden, deren es bedarf, um sich in das Gemütsleben weitentlegener Jahrhunderte zu versetzen. Der Aufklärung war die Religionsgeschichte nur die Verdunklung der reinen, natürlichen Religion gewesen, welche aus einem vernünftigen Gottesbegriffe und humaner Sittlichkeit bestehen sollte, und in unklarer Weise bald nur als das logische, bald auch als das historische Prius der konkreten Religionen aufgefaßt wurde. Diese erschienen als die Verderbnis des Einfachnatürlichen durch Aberglauben, schlaue Ausnutzung der menschlichen Leichtgläubigkeit und der menschlichen Nöte, berechnete Politik von Religionsstiftern und Priestern, Freude am Wunderbaren, Fälschung der natürlichen sittlichen Gefühle und Erregung fanatischer Leidenschaften. Wir wissen heute, daß die ehedem sogenannte „natürliche Religion“ nichts

weiter ist als ein Erzeugnis spätester Abstraktion und Reflexion, daß alle jene bedenklichen Motive und Kräfte in der Geschichte der Religionen zwar reichlich vertreten sind, aber die innere Triebkraft und gewaltige Lebensdauer dieser geistigen Gebilde nicht zu erklären vermögen. Wir wissen heute, daß die Religionen mit derselben Notwendigkeit und nach ähnlichen Gesetzen aus den Tiefen des menschlichen Geistes erwachsen wie die Sprache und die Kunst, daß sie einen integrierenden Bestandteil im Aufbau der Kultur, ein wichtiges Hilfsmittel der Menschheit im Kampfe ums Dasein bilden. In der Form des Bildes verkörpern sie den höchsten Lebensgehalt und die Ideale der Völker; in ihren Göttern schaut die Menschheit die phantasievolle Vollendung und Erklärung ihres Weltbildes an; und in ihrer religiösen Praxis, im Kultus, im Gebet sucht sie die Verwirklichung jener Wünsche, welche ihr über die eigene Kraft hinauszuliegen scheinen.

Noch bleiben manche Rätsel zu lösen, wie es natürlich ist auf einem Gebiete, das in die verborgensten Tiefen des menschlichen Geistes hineinführt und dessen Dunkelheit dadurch noch gesteigert wird, daß in den meisten Fällen das Wichtigste und Bedeutendste mit unendlicher Mühe aus dem Schutt einer trümmerhaften Überlieferung herausgesucht werden muß. Aber im großen und ganzen hat die rege Arbeit eines Jahrhunderts, welches sich selbst mit Stolz das „historische“ zu nennen liebt, doch ihre Früchte getragen. In bezug auf das Wesen und die kulturgeschichtliche Bedeutung der Religion dürfte Einigkeit herrschen zwischen allen denen, welche sich überhaupt auf dem Boden der Wissenschaft befinden, einerlei ob sie im übrigen Freunde oder Gegner der Religion sind.

Aber was folgt aus dem Verständnis dessen, was die Religion in der Vergangenheit war, für die Schätzung derselben in der Gegenwart? Billigen wir eine Einrichtung oder eine Erscheinung, weil wir begreifen, wie sie ehedem möglich, ja notwendig war und was sie bedeutete? Wir verstehen heute das römische Recht, die ptolemäische Astronomie, die scholastische Philosophie, den Feudalismus, die absolute Monarchie nach ihrem innersten Wesen; wir erkennen die Bedingungen ihres Entstehens, die Notwendigkeit ihres Auftretens und das Maß ihrer Leistungen; aber fällt es

uns ein, sie deswegen verewigen zu wollen, weil sie einstmals geschichtlich bedeutend gewesen sind? Was eine Einrichtung ihrem Wesen nach ist und in der Vergangenheit geleistet hat, ist eine Untersuchung, welche mit ganz anderen Mitteln geführt werden muß als die, ob sie auf gegebene Verhältnisse und Bedürfnisse paßt. Der Historiker kann auch diese erleichtern, indem er uns die allgemeinen Gesetze und Bedürfnisse des Völkerlebens aus der Analogie der Vergangenheit verstehen lehrt, aber er ist immer ein rückwärts gekehrter Prophet; es ist zu befürchten, daß er auch die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit sehen werde. Nur demjenigen lüftet diese ihre verhüllenden Schleier, der entsagungsvoll und selbstvergessen den Stimmen fremder Zeiten und Völker zu lauschen weiß, der, ein geistiger Proteus, sich in das zu verwandeln vermag, was er darstellend neu zu beleben sucht. Die Vergangenheit wird ein Teil seiner selbst; er liebt, er bewundert sie. Von der Wiederbelebung des Vergangenen im historischen Bilde zum Versuche einer Erneuerung im Leben ist nur ein Schritt.

Unzählige sind dieser Versuchung erlegen. Die ganze religiöse Bewegung des 19. Jahrhunderts zeigt diesen Vorgang im größten Stile. Sie ruht auf antiquarischer Vertiefung in die Vergangenheit; auf dem neuerwachten historischen Interesse, welches Religion und Kirchentum verstehen, nicht nur kritisieren will. Wieder, was im vorigen Jahrhundert tot oder zum Untergang bestimmt schien, hat sie neu belebt; das ganze historische Gerüste der christlichen Religion, welches am Schlusse des Aufklärungszeitalters nur wie eine künstlich erhaltene Ruine dastand, hat durch diese Denkart neue Stützen erhalten und ist für den menschlichen Geist wieder bewohnbar geworden. Unbeirrt von den Klagen der Kirchenmänner wird der künftige Kulturhistoriker die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts als eine Zeit religiöser Renaissance bezeichnen. Und es ist kein Zufall, sondern ein sprechendes Symptom, daß dieses Jahrhundert fast alle großen Dome, welche vom Mittelalter unvollendet und in halbem Verfall hinterlassen wurden, ausgebaut und wie ragende Wahrzeichen seiner Gesinnung hingestellt hat.

Aber auch der wissenschaftliche Geist ist nicht untätig gewesen. Der politische Fortschritt hat ihn befreit von dem Drucke

des despotischen Polizeistaates, welcher im 18. Jahrhundert oft noch schwer auf ihm lastete; im Prinzip wenigstens ist die Freiheit des Denkens und Forschens heute von allen öffentlichen Gewalten, mit alleiniger Ausnahme der römischen Kurie, anerkannt, wenn es auch in der Praxis keineswegs an Bemühungen fehlt, die Wissenschaft durch Beeinflussung ihrer Träger das verkünden zu lassen, was man verkündet zu haben wünscht. Unendlich gewachsen ist die Zahl der wissenschaftlichen Arbeiter, die Mittel der Forschung, die Zuversicht des menschlichen Geistes auf sich selbst und die eigene Kraft. Und wenn man sich ehedem keine andere Wissenschaft zu denken vermochte als eine solche, die im Dienste der Kirche stand, so nimmt heute die Wissenschaft es mit dem größten Nachdruck als ihr Recht und ihre Pflicht in Anspruch, auch die ehrwürdigsten Traditionen auf ihre logische Gültigkeit zu prüfen und das Denken der kommenden Generationen nicht mehr auf den naiven Glauben der Väter, sondern auf die beweisbaren Wahrheiten heutiger Erkenntnis zu gründen.

II

Zwischen den beiden Gruppen der heutigen Menschheit, von welchen die eine die christliche Religion in ihrer historischen Gestalt als kostbares Erbe der Vergangenheit festhalten, die andere sie durch einen neuen, im Einklang mit dem wissenschaftlichen Geiste gebildeten Idealismus ersetzen will, steht vermittelnd eine dritte. Sie gibt zu, daß die überlieferten Formen der Religion dem modernen Geiste teilweise unangemessen seien, das historische Christentum verbesserungsbedürftig; aber sie hält daran fest, daß die Religion ein unaufheblicher Bestandteil aller höheren Kultur sei und bleiben müsse und daß das Christentum die „absolute" Religion sei, d. h. daß in dem richtig verstandenen und lebendig sich entwickelnden Christentum alle notwendigen Elemente auch der Zukunftsreligion enthalten seien.

Die Behauptungen dieser vermittelnden Gruppe möchte ich im nachfolgenden einer kritischen Prüfung unterziehen und die Frage erörtern, ob demjenigen, welcher sich entschlossen auf den

Boden des heutigen wissenschaftlichen Denkens stellt, überhaupt die Möglichkeit bleibt, wenn er konsequent sein will, Religion im historischen Sinne des Wortes zu haben.

Für die Versuche einer Vermittlung zwischen der religiösen und der wissenschaftlichen Weltanschauungen, welche wie durch einen geistigen Abgrund voneinander getrennt scheinen, gibt es nun im allgemeinen zwei Wege. Beide sind seit den Tagen der Aufklärung vielfach betreten worden. Ich will sie nacheinander ins Auge fassen.

Man kann den Versuch machen, das Werk der Reformatoren des 16. Jahrhunderts in zeitgemäßerer Form wieder aufzunehmen, noch entschiedener, als sie getan haben, auf das ursprünglichste, einfachste Christentum zurückzugehen, den gesamten, im Laufe der Zeit gewordenen Überbau zu entfernen und „die eine Lehre Jesu" der Menschheit als den Quell zu zeigen, aus welchem ihr heute wie vor zweitausend Jahren Erquickung zuströmen könne, als den einfachsten, reinsten und erhabensten Ausdruck vom Göttlichen und Menschlichen, der bis jetzt gefunden worden. Viele von den gelehrtesten Arbeiten der kritischen Theologie unseres Jahrhunderts stellen sich in den Dienst dieses Gedankens, welcher mit besonderer Begeisterung von den sogenannten freireligiösen und unitarischen Richtungen gepflegt wird, aber auch zweifellos in der homiletischen Praxis von einzelnen mild denkenden und freisinnigen Geistlichen der evangelischen Kirchen eine erbauliche und versöhnende Wirksamkeit bewährt. Wir aber haben hier vor allem nach dem logischen und wissenschaftlichen Fundament dieses modernisierten Urchristentums zu fragen. Und da muß denn offen ausgesprochen werden, daß dasselbe, je treuer es den biblischen Charakter trägt, unserem modernen Denken um so fremdartiger, und je mehr es von unserer Denkweise beherrscht wird, desto unhistorischer, d. h. unchristlicher wird.

Nur im Vorübergehen will ich bemerken, daß „die reine Lehre Jesu", die wahre Urform des Christentums, eine Utopie der Bibelkritik ist. Was wir urkundlich vor uns haben, ist jene Auffassung von Lehre und Leben Jesu, welche mehrere Generationen nach ihm schriftlich fixiert wurde und unter einer weit größeren Zahl von gleichzeitigen Versuchen vorzugsweise den Beifall der

Kirche gefunden hat. Es ist eine hoffnungslose Aufgabe, aus diesen späten Aufzeichnungen, welche die verschiedensten geistigen Einflüsse erkennen lassen, die authentische Lehre des ältesten Christentums ermitteln zu wollen. Hier entscheidet keine Methode, sondern subjektive Voreingenommenheit. Was dem einzelnen Theologen und Kritiker besonders homogen ist, wird zum echten Herrenwerke gestempelt. Wie jede Zeit so macht sich auch die unsrige ein Christusbild nach ihren Wünschen und Bedürfnissen zurecht.

Aber auch wenn man dies unbedenklich finden und als gutes Recht in Anspruch nehmen will, so erhebt sich für diese Richtung eine Menge von Schwierigkeiten, die dem Verfahren gerade der geistreichsten unter ihren Vertretern vielfach den Charakter einer rein subjektiven Willkür aufprägen. Alle unsere Quellenschriften für das Leben und die Lehre Jesu enthalten vieles, was für das moderne Bewußtsein im höchsten Grade anstößig ist. Ich rede in erster Linie von den Wundern. Man kann sich auf mancherlei Weise mit ihnen abfinden; das eine oder andere nach der Methode des älteren Rationalismus pragmatisch erklären, andere, nach dem von Strauß zuerst erprobten Verfahren, als mythische und poetische Einkleidung religiöser Gedanken und Gefühle gelten lassen. Keine Kunst der Interpretation aber wird die Tatsache aus der Welt schaffen können, welche der Dichter in dem Worte ausdrückt: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind", die Tatsache, daß die ganze Denk- und Fühlweise des Urchristentums von dem Glauben an das Wunderbare, von der Erwartung, ja dem Bedürfnis des Wunders, förmlich durchtränkt erscheint und daß dies nicht nur ein zufälliger Aufputz ist, welchen man abstreift, wie man ein ausgewachsenes Kleid ablegt, sondern mit den innersten Fasern des Urchristentums verwachsen ist. Hier wurzelt jener kindlich-einfältige Glaube an die schrankenlose, gottbezwingende Macht des Gebetes, für das kein Naturgesetz und kein Zwang des Bedürfnisses existiert, das allmächtig ist, wie die Gottheit, allmächtig wie der Wunsch. Hier wurzelt jene glühende Gewißheit von dem nahen Zusammenbruche dieser ganzen Welt, von dem kommenden Vollendungsreiche, das nicht aus der Arbeit und dem Denken, sondern aus dem Glauben und der Gnade stammt und alle menschliche Sehnsucht in Seligkeit auflöst. Und hiermit

hängt aufs engste zusammen der im Hintergrunde aller sittlichen Vorschriften der Evangelien stehende, mit derben Zügen ausgemalte Gedanke der Vergeltung im Jenseits, welcher den Gott der Liebe in einen erbarmungslos wütenden Rachegeist verwandelt.

Diese Dinge sind mit dem Gedankenkreise der Synoptiker so eng verflochten, daß man sie nicht ohne Gewaltsamkeit und ohne den inneren Zusammenhang ihrer Lehre zu zerstören, aus demselben herauslösen kann. Wer eine geistigere Auffassung sucht, der findet sie freilich im Johannes-Evangelium; aber dafür ist dieses Buch so völlig beherrscht von der metaphysisch-religiösen Spekulation des 2. Jahrhunderts und dem Bestreben, die Geschichte vom Leben und Lehren des Nazareners in den Dienst der Logosidee zu stellen, daß sich ein modernes Denken auch mit ihm nur schwer befreunden kann.

Die Aufgabe der modernen Reformatoren ist aus diesen Gründen eine sehr schwierige. Sie müssen zugeben, daß das Christentum schon in seiner rein evangelischen Gestalt vieles uns Fremdartige enthält und daß diese Bestandteile durch Kritik und Interpretation teils ausgeschieden, teils verbessert werden müssen. Je mehr nun aber das kritische Gewissen im Sinne des heutigen wissenschaftlichen Denkens gebildet ist, um so mehr wird sich das historische Christentum zu einer blassen, farblosen Abstraktion verflüchtigen, und schließlich von seiner reichen, wenn auch schwärmerischen Gedankenwelt nichts übrig bleiben als das Bild eines menschenfreundlichen Lehrers mit einem stark entwickelten Gottesbewußtsein, der eine volkstümliche Moral in Geboten und Gleichnisreden verkündet. Ach, und wenn noch diese Moral so zu brauchen wäre, wie er sie verkündet! Aber sie unterliegt unvermeidlich demselben Schicksal wie der übrige Vorstellungskreis. Sie ist durchaus beherrscht von den äußerlichsten Vorstellungen des Logos und der Strafe, welche die Erwartung des Weltunterganges in die unmittelbarste Nähe rückt. Man darf sie nicht als Ganzes auffassen und muß sie auf die gewaltsamste Weise interpretieren, um sie für die heutigen Bedürfnisse brauchbar zu machen; man dreht und wendet den einzelnen Satz so lange, bis man ihm eine angemessene Nutzanwendung entlockt hat. Und wer vermöchte heute zu vergessen,

daß diese Sittenlehre überall da, wo man ihr wörtlich und getreulich nachzuleben versuchte, nur zu Zerrbildern geführt hat? So wird auch sie im Sinne der heutigen Ethik frei umgestaltet, das Anstößige schonend verhüllt, das Brauchbare nach Kräften entwickelt und schließlich auch hier eine Reihe völlig moderner Gedanken mit der erborgten Autorität einer ehrwürdigen Vergangenheit geheiligt.

Und darum wiederhole ich: die moderne Reformation, das moderne, rein schriftgemäße Christentum, führt, je ehrlicher es ist, um so sicherer aus Schrift und Christentum hinaus auf eine volkstümlich vorgetragene, aber philosophisch begründete Ethik.

Ich fasse nun den zweiten Weg ins Auge. Den bisher betrachteten hatte schon das 18. Jahrhundert gebaut und geliebt; die Entdeckung des zweiten ist ein Verdienst unserer Zeit. Es gebührt in erster Linie der spekulativen Philosophie Deutschlands und ihrer intimen Verbindung mit der Theologie, wie sie sich insbesondere in der Schule Hegels und Schleiermachers schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts vollzog, während man die Philosophie Kants erst später zu gleichem Zwecke zu verwenden begann. Alle diese Richtungen, deren reiche literarische Verzweigung und Entwicklung bis in unsere Tage man in O. Pfleiderers trefflichem, kenntnisreichem Werke: „Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant“ (1891) verfolgen mag, haben in neuerer Zeit durch Green, Caird, A. Seth, J. Martineau, R. Flint, F. Robertson u. a. auch auf das anglo-amerikanische Geistesleben einzuwirken begonnen.

Der gemeinsame Grundzug dieser zweiten Richtung ist der, daß sie als Christentum nicht nur die älteste uns zugängliche Lehrform desselben gelten lassen will, sondern ebenso auch die gesamte dogmatische Gedankenbildung, zu welcher sich das Urchristentum im Laufe der Jahrhunderte ausgewachsen hat. Das Christentum (so wird hier gelehrt) hat geschichtlich durch diese reiferen Gedanken gewirkt; man darf sie nicht willkürlich von ihm ablösen und die geschichtliche Entwicklung durch ein Machtwort rückgängig machen; man darf und muß aber jenen Prozeß, der nach Ausweis der Dogmengeschichte ein durch die Jahrhunderte fortgehender ist, auch heute noch fortsetzen und den Dogmen

diejenige Gestalt geben, welche sich den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart am besten anpaßt. Auch heute wieder, wie in den Tagen des heranwachsenden Christentums, stellt sich dem naiven Wort- und Schriftglauben, der an dem Unbegreiflichen keinen Anstoß nimmt, wenn es nur seinen Gemütsbedürfnissen entspricht, eine Gnosis an die Seite, welche sich bemüht, den Glauben und die Erkenntnis, die Religion und die Bildung, miteinander zu versöhnen; eine Gnosis, welche dem ungläubigen Zweifler das Dichterwort entgegenhält:

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
Dein Sinn ist zu; dein Herz ist tot!
Auf! bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot!"

Es ist vielleicht noch schwerer, die Gedanken dieser spekulativen Theologie in ein einheitliches Bild zusammenzufassen als die Erträgnisse jener neutestamentlichen Exegese, von welcher oben gesprochen wurde. Alle Abstufungen sind hier vertreten, von der schonendsten konservativen Rücksichtnahme auf den überlieferten Glauben der Gemeinde und die Bedürfnisse des frommen Gemütes bis zu den kühnsten spekulativen Deutungen und kritischsten Restriktionen des Dogmas, welche die historische Einkleidung völlig fallen lassen und nur einen zentralen Wahrheitsgedanken festhalten. Die gegenwärtige Untersuchung soll sich auf diejenigen Vertreter dieser Gnosis beschränken, welche prinzipiell der denkenden Fortbildung des Dogmas den größten Spielraum geben und die philosophische Bearbeitung desselben in ihrer freiesten und entwickeltsten Form darstellen. Ich will versuchen, die Gedanken anzudeuten, welche man heute als den vergeistigtsten Ausdruck der christlichen Weltanschauung bezeichnen darf.

Zunächst sei einem Größeren das Wort gegeben. In Ludwig Feuerbachs Darstellungen des Wesens der Religion und des Wesens des Christentums finden sich die folgenden Sätze: „Die christliche Religion ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; der Inhalt seiner höchsten Wünsche, das Wesen des Menschen, gereinigt und befreit von den Schranken des individuellen Menschen; aber dies alles verobjektiviert, d. h. angeschaut, gewußt und verehrt als ein anderes,

von ihm unterschiedenes eigenes Wesen. Die Religion ist wesentlich dramatisch. Gott selbst ist ein dramatisches, das ist dem Menschen als Person gegenüberstehendes Wesen. Und wer der Religion dies Bild nimmt, der nimmt ihr die Sache, der hat nur das Caput mortuum in Händen."

Diese Sätze Feuerbachs drücken das innerste Wesen der christlich-religiösen Weltansicht in seiner größten Allgemeinheit und mit der schärfsten Bestimmtheit aus. Sie bezeichnen aufs treffendste den Punkt, der nicht aufgegeben werden kann, ohne die religiöse Anschauung als solche zu zerstören. Dies ist der Dualismus; der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, des Jenseits und Diesseits, der Heiligkeit und der Sünde; der Dualismus, aufgefaßt nicht nur wie eine Weise der Betrachtung und begrifflichen Scheidung, wie ein treibender Gegensatz in dem, was seinem Wesen nach eins ist, sondern wie eine metaphysische Differenz, eine reale Gegenüberstellung von zwei Welten, von zwei Reichen des Seins, welche getrennt sind, wie sehr sie auch aufeinander bezogen werden. Nur so wird dasjenige möglich, was Feuerbach mit unübertrefflich schlagender Wendung „das Dramatische" in der Religion genannt hat. Die Geschichte der Menschheit, die Geschichte ihres religiösen Lebens insbesondere, ist ein Monolog der Menschheit mit sich selbst, in welchen Leben und fortschreitende Bewegung nur durch die Vielheit der Gedanken kommen, welche innerhalb des Geschlechtes selbst von den Einzelnen erzeugt werden — sie ist eine Handlung im höheren Sinne, ein Wechselleben zwischen zwei Welten, in welchem die Menschheit zwar bis zu einem gewissen Grade sich selbst gestaltet, zugleich aber auch fortwährend die Einwirkungen einer außer ihr und über ihr stehenden Macht erfährt und zu verarbeiten hat. Und wie künstlich und sorgfältig manche Vertreter der heutigen Gnosis diese Grundvoraussetzung zugunsten eines scheinbaren Immanenzstandpunktes zu verbergen sich bemühen: ein radikaler Bruch mit ihr ist doch unmöglich, ohne die Wurzeln des religiösen Bewußtseins selbst anzugreifen.

Die Unentbehrlichkeit dieser dualistischen Entgegensetzung und Trennung zeigt sich gleichmäßig, ob man den Ausgangspunkt vom Weltleben oder vom menschlichen Bewußtsein nimmt. Das Recht und die Wirksamkeit des Geistes im All weiß die religiöse

Betrachtungsweise nicht anders zu behaupten, als indem sie alles Sein in einem unendlichen, selbstbewußten, ethisch vollkommenen Wesen persönliches Leben gewinnen läßt. Die Bewegungen und Erfahrungen des eigenen Gemütes, sein Schwanken zwischen Demut und Erhebung, die Reue im Angesicht der eigenen Unvollkommenheit, der begeisterte Aufschwung des Herzens zu einem Höheren erscheint als Wechselverkehr des Menschen mit einer fremden Macht, dem Menschen verwandt und doch überlegen, in der alles Beste, das ihm Erfahrung und Denken zuführen, seinen ewigen Urquell hat. Mit diesen Gedanken ist nun auch der entscheidende Gesichtspunkt gewonnen für die Geschichte der Menschheit, insbesondere für die Religionsgeschichte. Diese wird demnach aufgefaßt wie eine fortgehende Selbstbezeugung Gottes in der Menschenwelt. Freilich scheint dem die Tatsache zu widersprechen, daß diese Selbstbezeugung des Unendlich-Guten bei dem weitaus größten Teile der Menschheit in der unzulänglichsten Weise erfolgt, in der Form roher, abergläubischer Vorstellungen, welche einer fortgehenden Läuterung durch den Verstand bedürfen. Aber diese Tatsache wird zu erklären versucht durch den Gedanken einer göttlichen Pädagogik innerhalb des Menschengeschlechtes und durch den Hinweis darauf, daß die Religion eben keine unmittelbare Selbstdarstellung des Absoluten sei, sondern durch das Medium des menschlichen Geistes hindurchgehen müsse und folglich von dessen Beschaffenheit bedingt bleibe.

So erscheint nun insbesondere das Christentum als die höchste Form dieser Selbstbezeugung Gottes in der Menschheit, d. h. als die „absolute" Religion, die zwar in ihrer geschichtlichen Erscheinung so wenig wie andere Religionen von zufälligen Trübungen und vergänglichen Zutaten frei ist, aber in ihrem Kerne eben so wenig verbessert wie beseitigt werden kann. Als diesen innersten Kern des Christentums erklären die meisten Vertreter dieser modernen Gnosis die Überzeugung, daß die Menschen insgesamt zu Kindern Gottes bestimmt sind. In diesem Begriffe liegt ein Doppeltes: Ergebung in den Willen Gottes, der als väterlicher gedacht wird und in Barmherzigkeit und Liebe alles zum Guten lenkt; Nachbildung der in Gott verkörpert gedachten ethischen Vollkommenheit im eigenen Wesen und Tun.

Der Eintritt der Menschheit in dieses Verhältnis wird als das „Reich Gottes“ bezeichnet — ein Begriff, welcher zugleich das ideale Endziel der Geschichte ausdrückt. Die Gemütsverfassung, auf welcher das Gottesreich beruht, erscheint auf typische Weise vorgebildet in dem Stifter der christlichen Religion. Seine Person und sein Leben verbürgen die Möglichkeit dieses Ideals und zeigen zugleich die Mittel seiner Verwirklichung: die helfende Liebe der Gottheit, welche in dieses bestimmte Individuum die ganze Fülle ihres Seins — soweit dasselbe überhaupt der menschlichen Gattungsanlage faßbar und zugänglich ist — ergossen hat, um in ihm die höchste Erfüllung unserer sittlich-religiösen Bestimmung unmittelbar anschaulich zu machen. Der historische Christus ist zugleich das Idealbild der vom Geiste Gottes getragenen und beseelten Menschheit.

Die moderne Gnosis greift hier zurück auf die paulinische Deutung der Christusidee. In die spekulativen Schwierigkeiten des trinitarischen Begriffes einzugehen wird dadurch für sie überflüssig. Dieser Begriff selbst wird bei den meisten ihrer Vertreter zu einer dogmengeschichtlichen Antiquität; er wird ersetzt durch die moderneren Begriffe einer Unterscheidung zwischen der Person Jesu und dem Prinzip oder Geist des Christentums, welche gleichbedeutend ist mit dem Gegensatze von Idee und Erscheinung, Ewigem und Zeitlichem, Wesen und geschichtlicher Verwirklichung. Daß die Begriffe „Idee“, „Prinzip“, „Wesen“ für diese Betrachtungsweise durchaus im platonischen Sinne als oberste metaphysische Realitäten gelten, versteht sich von selbst.

Um so fremder steht allerdings diese spekulative Theologie einer anderen, aus dem rabbinischen Gedankenkreise des Paulus stammenden Idee gegenüber: den Begriffen der Erlösung, als geknüpft an den Sühnetod Christi. An Stelle dieser für das heutige Denken fast unvollziehbar gewordenen, juristisch zugespitzten Vorstellungen von einem Strafleiden, einer stellvertretenden Genugtuung Gottes an sich selbst, ist die heutige Gnosis im großen und ganzen mit Entschiedenheit zu der geistigeren und tiefsinnigeren Auffassung zurückgekehrt, welche schon in der altchristlichen Zeit der Verfasser des Johannes-Evangeliums vertreten hatte. Erlösend ist der Tod Christi nur in demselben Sinne, in welchem es seine Gesamterscheinung ist: als unmittel-

bare, vorbildliche Verkörperung des wahren religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Dies gilt freilich vom Tode im besonderen Sinne, denn er vor allem war es, wodurch die ewige Wahrheit hingestellt wurde, daß nicht nur alles Heil für die Menschheit aus dem Opfer des eigenen Selbst in dienender und duldender Liebe erwachse, sondern daß auch alles Leben Gottes ein Ausfluß dieser selbst mitteilenden Güte, dieser Seligkeit des Sichselbstgebens sei. Dabei ist aber allen Vertretern dieser Richtung, im Unterschied von der früheren, eins gemeinsam: sie begnügen sich nicht damit, die Wirksamkeit Jesu Christi nur im allgemeinen als eine durch Beispiel und Lehre segensreiche und vorbildliche für die Menschheit zu schildern, sondern sie nehmen eine fortgehende reale Wirksamkeit des christlichen Prinzips in der Menschheit an, durch welche der sittliche Zwiespalt in den Einzelnen überwunden und im persönlichen Geistesleben der Individuen göttliches und menschliches Wesen geeint wird. Dies ist die spekulativste Deutung des alten dogmatischen Begriffes der Erlösung, welcher hier aus einem einmaligen Akte zur beständigen Wirksamkeit des christlichen Prinzips, zu einem immerwährenden Vorgang des christlichen Lebens geworden ist.

Es wäre weitschweifig und ermüdend, in dieser Weise die gesamte Dogmatik dieser spekulativen Theologie durchzugehen. Die entwickelten Fundamentalbegriffe genügen, um zu zeigen, in welcher Weise sie einerseits die bildlichen Vorstellungen des volkstümlichen Christentums vergeistigt, anderseits doch das Wesen der religiösen Betrachtungsweise, die dramatische oder dualistische Gegenüberstellung des Göttlichen und Menschlichen, unangetastet läßt. Die Begriffe der Gnade und Heiligung, der Begriff der Kirche als eines realen Heilsorganismus, ergeben sich durchaus konsequent aus diesen Grundanschauungen.

Auf ethischem Gebiete hat diese Richtung einen viel leichteren Stand als die neutestamentliche. Da sie nicht das älteste, sondern ein im Geiste der neuen Zeit entwickeltes, modernisiertes Christentum sucht, so braucht sie sich an den ethischen Schroffheiten des Urchristentums nicht zu stoßen, sondern kann dieselben ebenso kritisch bearbeiten, wie die Härten des alten Dogma. Sie kann das meiste aus der heutigen philosophischen Ethik aufnehmen und sich damit begnügen, ihr

den durchs Dogma gelieferten metaphysisch-religiösen Hintergrund zu geben.

Daß diese moderne Gnosis sich dem praktischen Leben gegenüber in einem beständigen Schwanken befindet, ergibt sich mit Notwendigkeit aus ihren Voraussetzungen und ihrer Stellung zur Kirchenlehre. Ihre bedeutendsten Vertreter erkennen rückhaltlos an, daß das eigentlichste Gebiet, aus welchem die religiösen Erregungen und Gefühle stammen, die „Vorstellung“, d. h. das symbolische Denken oder die Phantasie, sei. Jene einfach-großen Bilder, in welchen der alte volkstümliche Christenglaube seine Befriedigung fand, werden nun unvermeidlich im Laufe der Zeit durch den kritischen Verstand aufgelöst. Die spekulative Theologie selbst erklärt sich bei diesem Prozesse zur Mitwirkung berufen. Aber sie behauptet auch, daß die Früchte dieser Arbeit, die spekulative Deutung der Dogmen, ihre Erhebung in die Sphäre des Begriffes, nur für die Eingeweihten bestimmt und Kaviar fürs Volk sei. Das Volk wolle und brauche die Religion in der Form des Phantasiebildes, und sie könne ihm in keiner anderen verkündet werden. Fortschrittlich in ihrer eigenen Theorie ist diese Gnosis in der kirchlichen Praxis durchaus konservativ. Sie denkt zweierlei Gedanken und redet zweierlei Sprachen, je nachdem sie sich auf der Kanzel oder auf dem Katheder befindet. Eben dadurch aber nimmt sie eine Position ein, welche schwer angreifbar ist. Wer im Sinne einer gesunden und fortschreitenden Volksaufklärung und einer einheitlichen Weltanschauung den Fortgebrauch der verblaßten, abgenutzten Bilderwelt der alten Religion bekämpft, der wird darauf hingewiesen, daß er hinter der Zeit zurückgeblieben und die Religion, genährt vom Geiste der modernen Wissenschaft, eine andere geworden sei, als sie ehedem war. Von seiten der streng kirchlichen Richtung ist diese Gnosis freilich oft scheel angesehen und der Unlauterkeit, ja des geheimen Bündnisses mit dem Unglauben bezichtigt worden; aber sie selbst hat sich dadurch nie irre machen lassen, ihr Recht auf Mitwirkung an dem christlichen Gemeindeleben zu behaupten. Denn wenn sie schon ein Mittel für den denkenden Theologen sein will, um den Glauben, welchen er bekennen muß, und das Denken, welches er nicht lassen kann, in Einklang zu bringen, so bleibt bei der Mehrzahl der Menschen

für die Religion doch die Form des Bildes wesentlich, und die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie kann niemals die sein, dieses Gefäß zu zerstören, sondern nur, Sorge zu tragen, daß in der Form der Geist nicht verloren werde.

III

Es erhebt sich nun die Frage (und damit kehren wir zu den Ausführungen des ersten Teiles zurück): Entspricht dieses rationalisierte Christentum der Gegenwart wirklich den Forderungen der Wissenschaft, und wenn dies nicht der Fall sein sollte, vermag die wissenschaftliche Weltansicht der Gegenwart aus ihren eigenen Kräften für die religiösen Anschauungen der Vergangenheit Ersatz zu bieten?

Meine Antwort auf diese Frage kann kurz und bündig sein. Mit der größten Achtung vor dem wissenschaftlichen Ernst und der persönlichen Tüchtigkeit vieler Vertreter dieser Vermittlungstheologie darf ohne weiteres gesagt werden: auch dieses rationalisierte Christentum ist noch Mythus und Symbol, aber nicht Wissenschaft. Es ist Symbol: weil es an jener dem Bereich der Phantasie angehörigen „dramatischen" Spaltung, an jenem metaphysischen Dualismus von Gott und Mensch festhält, weil es sich nicht erheben kann zu dem strengen Gedanken der Alleinheit, für welchen „Gott" in demselben Sinne nur eine Funktion des menschlichen Denkens ist, wie das Denken eine Funktion des Organismus. Der Gott nämlich, auf welchen der Religion alles ankommt, der Gott, dessen Name „Vater" ist, der Gott der Liebe und Güte, der Gott, aus dem die großen Gedanken und die begeisterten Entschlüsse stammen, der Gott, der uns heiligt und aus dem Gemeinen erhebt. Diesen Gott aus der Welt, in welcher er keine Stätte hat, ins Innere der Menschheit selbst zu verlegen, erscheint heute nur darum so fremdartig, ja unbegreiflich, weil man sich daran gewöhnt hat (und bis auf Mill und Feuerbach sind auch streng monistische Denker wie Spinoza dieser Täuschung unterlegen), im Gottesbegriffe zwei ganz heterogene Gedanken miteinander zu verschmelzen: die Natur und das ethische Ideal. Um das letztere unantastbar zu befestigen und vor allen Angriffen der menschlichen Willkür sicher

zu stellen, schien der naiven, bildlichen Denkweise älterer Zeiten nur eines ausreichend: das Ideal mußte irgendwo real sein; das Höchste, wozu sich das Wollen und Ahnen des Menschen erheben konnte, mußte in einer übermenschlichen Wirklichkeit gegeben sein. Und welche Wirklichkeit hätte sich besser dazu geeignet als jene, von der man auch die Natur abhängig dachte? Die gesamte Entwicklungsgeschichte des Gottesbegriffes in der hellenisch-römischen und in der jüdischen Welt, das Zusammenfließen dieser Ströme in der christlichen Spekulation, zeigt diese Motive, welche hier nur leicht berührt werden können, auf das deutlichste. Aber diese Vereinigung von Naturgesetz und Sittengesetz im Gottesbegriffe hat, indem sie gewisse Schwierigkeiten löste, die Menschheit in unvergleichlich größere gestürzt. Durch alle Jahrhunderte christlichen Denkens ziehen sich die hoffnungslosen Versuche der Theodizeen, d. h. die Bemühungen, eine Gottheit, die dem sittlichen Ideal entsprach, in der Natur und Geschichte wirksam zu erweisen. Schon Kant konnte „das notwendige Fehlschlagen aller Versuche einer Theodizee“ zu demonstrieren unternehmen, und wem noch irgendein Zweifel von der Richtigkeit dieses Beweises geblieben, der muß durch die wissenschaftliche Entwicklung des abgelaufenen Jahrhunderts wohl überzeugt worden sein. Was im christlichen Gottesbegriff zusammengeschweißt worden ist, bricht heute in seine Elemente auseinander. Der Herr über der Natur, der Geist hinter der Natur, ist durch unsere Begriffe von der Gesetzlichkeit alles Geschehens und der Einheit alles Seins undenkbar geworden. Den Geist, welcher dem All immanent ist, wird freilich kein vernünftiger Denker leugnen, denn er bezeugt sich eben auf unwidersprechliche Weise darin, daß dieses All ein Kosmos ist, kein Chaos, daß nicht bloß die Willkür des Zufalls, sondern auch Gesetze in ihm herrschen und daß der persönliche, der selbstbewußte Geist aus seinem Schoße emporwächst. Aber von dieser Anerkennung des Geistes im All führt keine Brücke mehr zum alten Gottesbegriff. Wir können das All nicht verehren als ein sittliches Ideal. Wir geraten ins Absurde, wenn wir das Geschehen in der Natur und seine Gesetzmäßigkeit aus ethischen Kategorien ableiten wollen, und nicht minder hoffnungslos ist es, wenn wir meinen, aus der Natur Impulse für unser sittliches Denken und Tun schöpfen zu können.

Die Teleologie, welche im All herrscht, ist für uns in tiefes Dunkel gehüllt; was wir davon zu ahnen vermögen, hat keine Ähnlichkeit mit dem, was nach unseren Begriffen „sittlich“ ist.

„Denn unfühlend ist die Natur“: sie weiß nicht, was Liebe und Barmherzigkeit ist; sie kennt nur die Allgewalt einer allgemeingültigen Regel, sie kennt nur das Recht des Ganzen, dem sie unbekümmert die Einzelnen opfert; sie schwelgt in dem Doppelgenusse unendlichen Schaffens und unendlichen Zerstörens, sie waffnet mitleidslos den Stärkeren gegen den Schwächeren; sie stellt in vernichtenden Krisen das gestörte Gleichgewicht wieder her; aber die Palme des Friedens hat niemand je in ihrer Hand gesehen. Und wir? Wir staunen vor ihrer Größe, vor der unausdenklichen Fülle ihrer Gestaltungskraft, vor ihrem vielverschlungenen Kräftespiel, vor dem unerschöpflichen Reichtum der Beziehungen, mit denen sie Wesen an Wesen knüpft, Gegensätze schafft und vermittelt und im buntesten Wechsel stets die eine und gleiche bleibt — aber unser Vorbild, unser „Gott“, kann sie nicht sein. Zu ihm müssen wir emporschauen, und auf die Natur mit all ihrer Macht und Herrlichkeit blicken wir hinunter. Unser Bestes und Höchstes hat nicht sie uns ins Ohr geflüstert, und nicht vom Himmel ist es uns zugeraunt worden, sondern wir haben es errungen; in harter Arbeit, in furchtbar ernster Zucht und Schule. Es ist nicht *aus* der Natur, sondern es geht *über* die Natur. Durch *uns* ist etwas in die Welt gekommen, was vordem nicht gewesen ist und was der üppigste Gestaltenzauber und die unbegreiflichste Fern- und Massenwirkung der Naturphantasie, was alle Wunder der Größten und Kleinsten in der Welt nicht zu ersetzen vermögen. Der Tag, an dem zuerst ein Mensch seinen schwächeren Mitmenschen an das Herz drückte und ihm sagte: „Bruder, nicht mein, sondern dein Wille geschehe; ich will verzichten, damit auch du dich freuen kannst“; der Tag, an welchem zuerst ein Mensch sein Haupt aufrichtete und sprach: „Lasset uns die Welt gut machen, nach dem Bilde, das in uns lebendig geworden ist, wie sie sein sollte“; dies ist der große Weihnachtstag in der Geschichte unseres Geschlechtes auf Erden; der Tag, an dem Gott geboren wurde. Aber nicht, wie die religiöse Phantasie es ausgedrückt hat, der Tag, an dem Gott Mensch geworden wäre, sondern der Tag, an welchem

der Mensch Gott zu werden anfing, d. h. an welchem er anfing, geistige Mächte in seiner Brust zu ahnen, welche über die tierischen Triebe hinauslagen, geistige Mächte, welche für die Mehrzahl der Menschen noch so fern waren, in sich lebendig machen zu können, wie es ihr möglich war, sich von der Erde zum Himmel zu erheben.

Diese streng anthropologische Auffassung Gottes als des im Ringen der Menschheit immer neu sich gebärenden Ideals, welches kein Sein, sondern ein Werden ist, löst die zahllosen Schwierigkeiten, welche bisher der Gottesbegriff der strengen wissenschaftlichen Erkenntnis und dem Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung bereitet hat. Dieser Gott hat nichts mit dem All zu tun; wir brauchen ihn nicht im All oder hinter dem All zu suchen und brauchen uns nicht zu fürchten, daß irgendein Fortschritt unserer Erkenntnis seine Existenz uns zweifelhaft mache. Für die reale Gültigkeit dieses Begriffes brauchen wir uns nicht zu bemühen mit mehr oder minder holperigen und unzulänglichen Beweisen: für ihn gibt die ganze Geschichte der Menschheit Zeugnis, wenn wir sie nur recht zu deuten wissen, und was der Stein des Anstoßes ist, an dem der alte theologische Gottesbegriff zerschellt, das wird der Eckstein, auf dem wir den neuen wissenschaftlichen erbauen. Natur und Menschengeschichte — das Werk eines zugleich allmächtigen und allgütigen Wesens, das mittelbar und unmittelbar in allem Geschehen tätig ist, ja in eigenster Person sich preisgibt, um in dieser Welt seine Absichten zu verwirklichen! Man vergleiche das Prinzip, die wirkende Kraft in diesem Weltdrama, wie es von der religiösen Phantasie gedacht wird, als höchste Macht, höchste Weisheit und allbarmherzige Liebe, mit dem realen Schauspiel der Welt! Gibt es irgendwo einen härteren Widerspruch, ein dunkleres Rätsel, einen unbegreiflicheren Gegensatz zwischen Wollen und Gelingen? Diese Welt der Greuel und des Jammers, in der ein Wesen vom Herzblute der anderen zehrt, in der aus wahren Fluten von Schlamm und Kot da und dort eine Lichtgestalt emporwächst, in der jedes edlere Gebilde mit Strömen von Blut und Tränen befruchtet werden muß; diese Offenbarung und Selbstdarstellung Gottes in der Menschheit, welche allenthalben an bestimmte historische Voraussetzungen gebunden erscheint, welcher es an jeglicher wahren

Allgemeinheit, an aller unbezweifelten Evidenz gebricht, so daß sie, statt ein Band der Einheit zu bilden, zur Quelle der furchtbarsten Kämpfe wird; dieses Werk der Erlösung und Heiligung, welches in seinen Wirkungen so beschränkt ist, daß das „Reich Gottes“ noch immer einen fernen Sehnsuchtstraum der Menschheit darstellt, daß wir den außerordentlichsten, übernatürlichen Veranstaltungen zum Trotze die Mehrzahl der Menschen weit hinter den einfach-natürlichen Sittengeboten zurückbleiben, Haß und Zwietracht, Grausamkeit und Selbstsucht immerfort ihr unheilvolles Werk verrichten sehen — dies alles das Werk der unendlichen Macht und Vernunft! Welche Zumutungen stellt die Theodizee dem menschlichen Denken! Und wie verändert sich das Bild, sobald wir den falschen theozentrischen Standpunkt preisgeben und uns auf den anthropozentrischen stellen! Statt eines Glaubens, dem alle Tatsachen widersprechen, ein Begriff, der sie sämtlich erklärt. Wie wir die Tatsachen als Werk eines heiligen, absolut vollkommenen Wesens deuten sollen, weiß niemand zu sagen; daß dagegen in dieser unserer Menschenwelt aus dem Unvollkommenen das Vollkommene, aus dem blinden Kräftespiel natürlicher Gewalten sittliche und geistige Normen, aus dem blinden und vernunftlosen Triebe die bewußte Kraft des Willens, aus der Selbstsucht und dem Kriege Aller gegen Alle Recht und Menschenliebe und aus endloser Zersplitterung und Zerklüftung der Begriff der Einheit des Geschlechts herauswächst: das kann Schritt um Schritt aufgezeigt werden. Hier brauchen wir uns durch das wogende Auf und Nieder, die vielverschlungenen Wechselfälle dieses Kampfes ums Gute nicht verwirren und beunruhigen zu lassen. Das Ideal wächst ja hervor aus einem dunkeln Grunde; wir fußen mit allen Wurzeln in der Natur und wollen uns doch über sie erheben; kein Wunder, daß sie uns zuweilen niederzieht. Das größte und erhabenste Schauspiel: tragisch, weil es erfüllt von Kampf und Leiden und doch zugleich unendlich hoffnungsreich. Denn es zeigt uns die unerschöpfliche Größe des Menschengeistes; das Gute, das Ideale wie eine ungeheure reale Macht, ein ewig Werdendes, aus zahllosen Einzelleistungen sich Bildendes, in keinem Individuum sich voll Verkörperndes, aber in der Menschheit Lebendiges. Keine handgreifliche Wirklichkeit und doch eine der

gewissesten Tatsachen. Eine übersinnliche, und wenn man will, eine „übernatürliche" Gedankenwelt; aber nicht trüber Abglanz und Schattenbild einer jenseitigen Herrlichkeit, sondern die Frucht der edelsten Säfte und Kräfte dieser gegebenen Welt; angefochten im Leben, aber herrlich und mächtig im Gedanken; unvollkommen auch in ihren kühnsten Erhebungen, aber den Keim zu Größerem in sich tragend.

Hier ist der wahre Punkt der Vereinigung von christlichem Dogma und Wissenschaft. Hier ist der „Gott", an den auch die Wissenschaft zu glauben bekennen darf, ja bekennen muß. Nicht die Menschheit in ihrer empirischen Wirklichkeit, sondern die in der Menschheit entwickelte Idealwelt, der Geist der Menschheit. Er ist der einzig wahre Gegenstand der Verehrung. Vor ihm demütigen wir uns, und von ihm fühlen wir uns erhoben. Aus ihm empfangen wir das Beste, was uns das Leben beschert; er gibt uns Licht und Frieden und helle Gedanken. Und was kann ein Leben Höheres in sich erzeugen als das Gefühl, daß es jener hohen Ahnen nicht ganz unwürdig gewesen, daß es geholfen hat, jenes heilige Feuer nicht erlöschen zu lassen, daß es vielleicht jene lodernde Flamme aus eigenem noch höher zu entfachen geholfen habe? Hier liegt die wahre Quelle der Begriffe der „Verantwortlichkeit" wie der „Erlösung". Nicht einem Wesen außer und über uns sind wir verantwortlich, sondern uns selbst und der Menschheit, von der wir ihr Bestes empfangen und unser Eigenes dafür zurückzugeben haben. Dieses Bewußtsein, ganz allein auf sich selbst und die eigene Kraft gestellt zu sein, hat Wissenschaft und Technik zuerst in der Menschheit entfacht (wie es die ehrwürdigste und feierlichste aller Mythen, wie es die Sage vom Prometheus schon tiefsinnig andeutet), und dieses Bewußtsein wird der Fortschritt des Wissens und Könnens mehr und mehr zum herrschenden machen. Es ist kein Allmachtsgefühl; es schließt die Beugung des Menschen unter die Naturgesetzlichkeit des All nicht aus; aber es fordert den Einsatz der ganzen Kraft, weil uns die Natur nichts spendet, als was wir ihr in harter Arbeit abringen.

Und wie die Menschheit nur sich selbst verantwortlich ist, so kann sie sich auch nur selbst erlösen; nicht durch irgendein Individuum, sondern durch den in ihr fortwirkenden Geist.

Aber der Geist ist nichts Unpersönliches; er will stets von neuem gewirkt sein durch lebendige Menschen. Und niemand kann der Menschheit dienen, ihren geistigen Schatz mehren, ihr Heiligstes in sich darstellen, ohne den Segen solchen Tuns zu allererst an sich selber zu erfahren. Und darum läßt sich der tiefste Sinn des Menschendaseins in das völlig im Geiste unserer Zeit gedachte, der alten Anschauung ganz unverständliche Dichterwort zusammenfassen: Erlösung dem Erlöser!

67

Wissenschaft und Religion

Vortrag, gehalten in Frankfurt a. M. (Januar 1909)

I

Da steht der alte Dom im Mittelpunkte der Stadt, ein ehrwürdiges Wahrzeichen, hoch über die umgebenden Häuser emporragend, und weist mit mahnender Spitze gen Himmel. Und wenn wir seine feingegliederten und figurenreichen Pforten durchschreiten und ins Innere dringen, tut sich eine Welt vor uns auf — erhaben und doch begrenzt; festgefügte und rhythmisch bewegte Formen, vom Licht umspielt und in ahnungsvolles Dämmern sich verlierend; farbenprächtige Bilderfülle, welche eine wundersame Geschichte erzählt von Leid und Schuld des Menschengeschlechts, von Niedergang und Aufstieg, von Kampf und Sieg des Göttlichen in der Menschheit und der ewigen Scheidung von Gut und Böse als letztem Ziel aller Geschichte. Wir stehen erschüttert und bewegt. Wir vernehmen die Stimme des menschlichen Herzens, die aus Farben und Formen, aus Gestalten und Räumen zu uns spricht. Altes Leid wird wieder lebendig; alte Sehnsucht wieder wach. Wir träumen. Aber der Traum ist endlich ausgeträumt. Die bunte Bilderwelt, die wir wieder und wieder betrachtet haben, verliert Leben und Kraft und tiefere Bedeutung; sie sagt uns nichts mehr, sie wird ein Ornament; und ein Sonnenstrahl, der durch die halbgeöffnete Türe bricht, zieht uns an goldenem Seil hinaus. Und draußen empfängt uns das Leben, formlos, ungestaltet, aber ungeheuer;

in beständiger Bewegung. Regellos scheint diese und gehorcht doch Gesetzen, die wir ahnen, aber nicht schauen können, die wir suchen müssen. Und endlos scheinbar breitet sich die Oberfläche der Erde vor uns aus: nirgends dem wandernden Fuße Halt gebietend, aber mit unwiderstehlicher Gewalt ihn zum Ausgangspunkt zurückleitend. Ein Punkt, ein Klümpchen rollender Materie im unendlichen Raume, der überall licht- und sternfunkelnd sie umgibt, ob man von eisigen Schneegipfeln der Alpen oder aus träumenden Palmenwäldern des Südens das Auge aufwärts richtet; scheinbar der Mittelpunkt des Alls, das mit tausend und tausend Sternenaugen auf sie blickt; in Wirklichkeit nur einer von den ungezählten Planeten, welche, von keinem Menschenauge je geschaut, als gehorsame Trabanten die Reihen ferner Sonnensysteme füllen.

Ein Gleichnis — eine Stimmung; aber eine Stimmung, welche gewissermaßen historische Wirklichkeit hat. Es ist die Stimmung des ersten großen Kampfes, der im neueren Europa zwischen Religion und Wissenschaft gekämpft wurde; die Stimmung der Zeit, da Galilei und Giordano Bruno, die große astronomische Revolution des Kopernikus vollendend, die Schalen des aristotelischen und ptolemäischen Weltbildes, das im Mittelalter das Weltbild der Kirche geworden war, zerschlugen und an die Stelle der kleinen Bühne, auf welcher sich nach den altkirchlichen Vorstellungen in der begrenzten Zeit einiger Jahrtausende das ganze Welten- und Geschichtsdrama abspielen sollte, das räumliche Universum und den unendlichen Zeitverlauf setzten. Größte Angst befiel die einen: Himmel und Hölle, die wohlvertrauten Wohnungen der Heiligen und Verdammten, verloren sich im uferlosen Raume, in dem es kein Oben und kein Unten gab; der Thron des Allerhöchsten geriet ins Wanken, und schwindelnd sah sich der Mensch auf freier Bahn im Leeren schwebend. Aber wie ein Gefühl seliger Befreiung hob es die Brust der anderen: eine neue Lebensstimmung erwachte, wie sie der aus langer Haft Erlöste empfindet; und auf kühnem Flügel begab sich der Mensch auf die Fahrt nach dem Unendlichen, das sich ihm zunächst als Makrokosmos auftat, ehe es sich auch als die Welt des Kleinen und Kleinsten, als die Welt der in immer neuen Schichten, in immer neuen Teilformen, jenseits der Grenze der Sichtbarkeit sich ausbreitenden Materie enthüllte.

Der Kampf war damals leidenschaftlich, grimmig; er schien ein Kampf auf Leben und Tod. Die alte Kirche, ohnehin erschreckt durch den ungeheuren Erfolg der Reformationsbewegung, sah mit Entsetzen das anschauliche Weltbild, in dessen Rahmen sie das ganze Dogma gespannt hatte, wanken und stürzen. Die neue Astronomie und die alte Kirchenlehre in Einklang zu bringen, schien es damals keinen gangbaren Weg zu geben, obwohl zwar nicht Giordano Bruno, aber Galilei gläubiger Katholik war, wie wir nach vertrauten Äußerungen seiner Briefe mit Sicherheit behaupten können. Es galt darum, der Schlange das Haupt zu zertreten. Und auch auf protestantischer Seite empfand man nicht anders. Wenn man Giordano Brunos lange Wanderung durch die großen Städte und gelehrten Zentren Europas verfolgt — eigentlich eine stete Flucht —, so sieht man deutlich, daß zwar der Gegner Roms an allen protestantischen Plätzen willkommen ist, daß aber der Verkündiger der neuen Astronomie, der Vorkämpfer der neuen Philosophie der Gottnatur, überall Mißtrauen und Feindschaft erweckt, wo er mit seinen eigentlichen Ideen hervorzutreten wagt.

Drei Jahrhunderte sind vergangen, seit Bruno, der erste Vertreter des Aufklärungsgedankens im neueren Europa, für seine philosophische Überzeugung, für seinen Abfall von der alten Kirche, den Flammentod erlitt; aber noch immer sind wir die leidenschaftliche Schärfe dieses Kampfes wohl nachzufühlen imstande; noch immer liegt er uns sozusagen in den Gliedern. Auch heute fehlt noch viel zu einer unverkürzten Rechtstellung der Wissenschaft. Der Staat toleriert die Wissenschaft nicht nur — er schätzt und fördert sie; aber unter der stillschweigenden, manchmal auch nachdrücklich genug geltend gemachten Voraussetzung, daß sie die Religion und ihre gedanklichen Grundlagen unangetastet lasse; daß sie den Glauben, wenn sie ihn schon nicht zu fördern imstande sei, wenigstens nicht zerstöre und einen geeigneten „modus vivendi“ mit ihm finde. Eine natürliche Nachwirkung des alten, noch immer nicht ausgestorbenen Begriffes der Religion als Staatsanstalt, als Teil des Regierungsapparates, neben Polizei und Justiz; als einzige Trägerin ethischer und idealer Einwirkungen auf die Menschen, von welcher der Staat offiziell Kenntnis zu nehmen beliebt. Und daraus fließend

jenes ganze, zwar uneingestandene, aber wohl durchgeführte System der Rechtsverkürzung für diejenigen, welche außerhalb dieser anerkannten Religionen stehen, für die Dissidenten und Freidenker, überall da, wo der Staat direkten Einfluß üben kann, ohne die Grundrechte zu verletzen; daher die begreifliche Ängstlichkeit so vieler nicht vollkommen unabhängiger Menschen, in diesen Dingen sich ganz frei nach ihrer persönlichen Überzeugung zu verhalten; daher jenes Versteckspielen, jener Mummenschanz mit den Larven eines religiösen Bekenntnisses, welche man auf dem Markte und in der Kirche trägt und zu Hause alsbald ablegt; darum die offizielle Vertuschung von Erkenntnissen, an deren Richtigkeit und Beweisbarkeit schon längst kein unbefangener Verstand mehr zweifelt, die sich aber gleichwohl immer noch den bedenklichen Stempel der Hypothese gefallen lassen müssen und dafür aus den Schulen ausgeschlossen werden; darum der ausgeprägt konfessionelle Charakter der ganzen Schulgesetzgebung und Schulpolitik; darum das tiefe Mißtrauen gegen alle Versuche, den mit so viel geistig rückständigen, vom modernen Kinde nicht mehr assimilierbaren Elementen vermischten und notwendigerweise trennenden Religionsunterricht durch Unterweisung in den Grundsätzen der humanen Ethik, durch zweckmäßig geordnete moralpädagogische Einwirkung, zu ersetzen.

Vom Staate spreche ich — als wenn der Staat ein Wesen für sich wäre und nicht der lebendige Organismus, in dem sich die Kräfte des Volkes regen; als ob die heutige Haltung des Staates in diesen Dingen nicht bedingt wäre durch die Haltung der großen Parteien, welche seiner inneren Politik die Richtung geben und denen er sich nicht widersetzen kann. Denn, wie hoch wir auch im Deutschen Reiche und in Österreich den Einfluß anschlagen mögen, mit welchem die Träger der Regierungsgewalt ihre persönlichen Wünsche und Anschauungen vermöge der durchgreifenden und in fast alle Lebensverhältnisse hinein sich erstreckenden bureaukratischen und militärischen Organisation auch in Sachen der Religion und der Kirche zur Geltung zu bringen imstande sind: so viel ist gewiß — und gerade Erfahrungen der jüngsten Zeit lehren es uns mit vollster Bestimmtheit — daß einem wirklich aufgeklärten und in religiöser Beziehung freiheits-

durstigen Volke gegenüber bei den heutigen Formen des Staatslebens auch der frömmste, gläubigste Monarch eben so wenig die Mittel hätte, seinen Untertanen einen Glauben aufzuzwingen, den sie nicht aus freien Stücken bekennen, wie der kühnste Freidenker auf dem Throne, ohne sich und seine Herrschaft den schwersten Gefahren auszusetzen, einer gläubig-befangenen Bevölkerung ihren Glauben und seine Ausübung nehmen oder verkümmern könnte. Das Schicksal Kaiser Josephs II. und seiner kirchenpolitischen Reformen im Zeitalter vollster Blüte des österreichischen Staatsabsolutismus beweist dies zur Genüge. Was also der heutige Staat in dieser Richtung sündigt, der — wenigstens innerhalb gewisser Grenzen — parlamentarisch regiert wird und dessen Volksvertretung aus dem allgemeinen Wahlrecht hervorgeht, das muß angesehen werden als Ausdruck weitverbreiteter Stimmungen der Volksseele, und wem dieser nicht gefällt, der darf nicht bloß klagen, sondern muß vor allem versuchen, diese Seele auf einen anderen Ton zu stimmen. Darum ist vor und neben aller politischen Tätigkeit, welche sich auf diese großen Kulturfragen richtet, eine unablässig missionierende Tätigkeit im Dienste der Volksaufklärung vonnöten, um das Gleichgewicht der Kräfte nicht nur herzustellen, sondern allmählich zugunsten einer rein weltlichen Staatsauffassung zu verschieben. Die Wichtigkeit dieses Punktes wird auf seiten der Freiheitsfreunde noch immer zu sehr verkannt. Gewiß: die vornehme Isolierung gegenüber dem Volke, in welcher sich die deutsche Wissenschaft während eines Teiles des 19. Jahrhunderts gehalten hatte, ist endlich überwunden worden. Zahlreiche Kanäle leiten heute Bildungsstoffe aller Art aus den Werkstätten der Wissenschaft in die verschiedensten Volksschichten. Aber auch die Kirchen und Religionen werben heute mit fast leidenschaftlichem Eifer, mit Aufgebot großer Macht- und Geldmittel, um das Herz des Volkes. Und die Wissenschaft, auch wo sie nicht durch äußere Rücksichten gehemmt wird, neigt dazu, sich mit der Förderung der Erkenntnis als solcher zu begnügen, ohne viel nach der Umsetzung derselben für die Bedürfnisse der Lebensgestaltung zu fragen, und die rechten Herzenstöne zu finden, welche ihre Auffassung der Probleme überzeugend machen könnten, will ihr oft schwer gelingen.

II

Ich habe in dem, was ich bisher gesagt habe, eigentlich stillschweigend oder unter bloßer Berufung auf eine historische Reminiszenz vorausgesetzt, daß überhaupt ein Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft bestehe. Man könnte fragen: Ist denn das richtig? Und ist ein solcher Konflikt notwendig? Das wird oft in Abrede gestellt. Von keiner Seite mit größerem Nachdruck als von derjenigen, die so oft als die erklärteste Gegnerin der Wissenschaft bezeichnet wird: der klerikalen. In einer neuesten Schrift „Klerikale Weltauffassung und Freie Forschung" von A. J. Peters — apologetisch für den Katholizismus, polemisch gegen fast alle Vertreter deutscher Hochschulen, in erster Linie der österreichischen, gerichtet, welche sich im Laufe der letzten Jahre gegen die vom Ultramontanismus angestrebte „Eroberung" der Universitäten ausgesprochen haben — wird mit allem Pathos die volle Vereinbarkeit der katholischen Dogmatik mit der Wissenschaft ausgesprochen. Es bedarf dazu nur einer kleinen, geringfügigen Konzession, dann folgt aus diesem Ausgangspunkte alles Übrige mit vollster logischer Klarheit. Gibt man zu, daß Gott sich in den sogenannten „heiligen Schriften" der Juden und Christen unmittelbar geoffenbart habe; gibt man zu, daß diese Offenbarung, selbst das Wunder der Wunder, eine Reihe anderer wunderbarer Tatsachen einschließe und legitimiere, so gewinnt man feste Richtungslinien für die Konstruktion des Verhältnisses zwischen Religion und Wissenschaft. Die Wissenschaft mag erforschen, was außerhalb des geheiligten Bannkreises dieser Offenbarungstatsachen liegt. Ihr Feld ist auch so ein unendliches. Kein Glaube, kein Dogma steht ihrer Erkenntnis und der auf ihr sich aufbauenden Technik im Wege. Aber sie muß sich bescheiden. Sie führt — nach dem offenen Eingeständnis vieler ihrer Vertreter — niemals zu einer absoluten Erkenntnis. Die sogenannten Naturgesetze sind Formeln für das, was innerhalb der Grenzen unserer Erfahrung und Beobachtung regelmäßig zu geschehen pflegt. Aber sie sind alle durch Induktion gewonnen; nicht demonstrierbar, d. h. nicht aus inneren logischen Gründen zu verstehen, sondern nur wahrscheinlich. Wie sie von einem höchsten Willen, gepaart mit höchster Intelligenz, gesetzt sind, so können sie von da aus

auch wieder zeitweilig und zu bestimmtem Zwecke aufgehoben werden.

Diese Annahmen sind nicht so befremdlich, wie sie von den Gegnern einer religiösen Weltansicht oft hingestellt werden. Auch die sogenannte „freie“, „voraussetzungslose“ Wissenschaft macht in Wahrheit sehr bestimmte, sehr dogmatische Voraussetzungen: sie entgöttert die Natur, sie macht sie zu einem ungeheuren Mechanismus ohne geistiges Prinzip. Aber sie kann mit diesen ihren eigenen Voraussetzungen nirgends auskommen; die logischen Bedürfnisse der Naturwissenschaft selbst führen sie auf den Gottesbegriff als die letzte Lösung aller Rätsel und Schwierigkeiten zurück. Ein verwandter Standpunkt ist wirklich von vielen Naturforschern, namentlich früherer Zeit, eingenommen worden und ist erst in neuerer Zeit, da philosophische Bedürfnisse, d. h. das Streben nach Einheit der Weltanschauung, auch in der Naturwissenschaft sich größere Geltung errungen haben, mehr verlassen worden. Der Naturforscher kann und darf es als sein gutes Recht geltend machen, zu sagen: Ich begnüge mich mit der Welt des Meß- und Wägbaren, des Sicht- und Tastbaren; was darüber hinausliegt, jenseits unserer sinnlichen Erfahrung — darüber erlaube ich mir kein Urteil: ich kann es mit meinen Mitteln nicht beweisen; ich kann es nicht widerlegen. Ins Reich des Glaubens halte ich mir für meine Person den Eintritt frei. Und es hat tatsächlich eine Anzahl bedeutender Naturforscher gegeben, welche in diesem Sinne gläubige Christen gewesen sind, wobei freilich ununtersucht bleiben mag, wie weit sich diese Gläubigkeit auf alle Lehren ihrer Kirchen oder auf alle in den Heiligen Schriften erzählten Wunder erstreckt haben mag.

Diese Denkweise, die sich so harmlos gibt und scheinbar so wenig von uns verlangt, mutet unserem Verstande in Wahrheit die größten Opfer zu. Sie verlangt von uns den Verzicht auf ein einheitliches Weltdenken, den Verzicht auf den Begriff einer geschlossenen Naturkausalität. Wir sollen uns dazu verstehen, das Eingreifen übernatürlicher, an keine Naturgesetzmäßigkeit gebundener Mächte nicht nur in der Vergangenheit für möglich zu halten, sondern es als etwas anzusehen, was immerfort stattfindet oder wenigstens stattfinden kann. Zu dieser

Frage grundsätzlich Stellung zu nehmen, ist der Anfang aller ernsten Selbstbesinnung in religiösen Dingen. Denn — wie gerade der vorhin erwähnte Gedankengang der katholischen Apologetik gezeigt hat — „ce n'est que le premier pas, qui coûte". Nur in einem Punkte ist die Position des Glaubens durch die Aufklärung etwas verschoben worden. Die alte Apologetik bewies die Göttlichkeit Christi und des Christentums aus den Wundern; die neue Apologetik beweist die Möglichkeit der Wunder aus der Denknotwendigkeit des Gottesbegriffs. Aber die Frage: Ist ein Gott, der Wunder tut, für uns überhaupt denkbar; steht er mit geläuterten Erkenntnisbegriffen in Einklang? läßt sich nicht kurzerhand abweisen. An dem Dilemma, vor welches David Hume, das geistige Haupt der englischen Aufklärung, schon im 18. Jahrhundert den Wunderglauben stellte, hat sich für uns nichts geändert; im Gegenteil: es hat sich durch unsere immer mehr sich vertiefende Natur- und Geschichtsforschung nur verschärft. Wie aller Glaube an die Wahrheit menschlicher Zeugnisse auf der Erfahrung beruht, so auch der Zweifel an solchen Zeugnissen auf gegenteiliger Erfahrung. Handelt es sich um ein wirkliches Wunder, d. h. um eine Verletzung der durch feste und unabänderliche Erfahrung fixierten Gesetze der Natur, so liegt im Wesen dieses Vorganges selbst der vollständige Gegenbeweis gegen seine Wirklichkeit und Möglichkeit, und kein Zeugnis, welcher Art es auch sei, ist imstande, ein Wunder glaubhaft zu machen, ausgenommen den Fall, es wäre die Unrichtigkeit des Zeugnisses ein größeres Wunder als die Tatsache, welche dadurch beglaubigt werden soll. Und selbst in diesem Falle höbe sich das Gewicht der Gründe gegenseitig auf.

Wenn wir mit diesem Maßstabe alle Wunderberichte der näheren und entfernteren Vergangenheit prüfen und uns gegenwärtig halten — etwa angesichts der Erfahrungen, welche noch die jüngste Zeit mit dem sogenannten Spiritismus und mediumistischen Experimenten gemacht hat —, wie groß die Leichtgläubigkeit der Menschen ist, wie leicht selbst geschulte Beobachter bei geeigneten Versuchsanordnungen und entsprechender Gemütsverfassung zu täuschen sind, so schwindet das Maß des Glaubens, welches wir den grundlegenden Wunderberichten einer

historischen Religion, wie des Christentums, zubilligen werden, auf ein Minimum. Denn diese Berichte, voll von Widersprüchen untereinander und mit historischen und natürlichen Möglichkeiten; Berichte, nicht von Augenzeugen, sondern mindestens ein Jahrhundert nach den dargestellten Ereignissen aufgezeichnet — aufgezeichnet zu einer Zeit voll des üppigst wuchernden Aberglaubens, zu einer Zeit fieberhafter Erregung der Gemüter, religiöser Schwärmerei, gänzlich mangelnder Kritik — tragen alle die Merkmale an sich, welche uns veranlassen müßten, selbst dasjenige, was in ihnen nach allgemein menschlichen Maßstäben m ö g l i c h ist, mit der größten Sorgfalt zu prüfen, demjenigen dagegen, was nach gemeiner Menschenerfahrung u n m ö g l i c h oder unwahrscheinlich ist, mit dem allergrößten Mißtrauen zu begegnen.

Wenn der Katholizismus unter diesen Umständen sich nach wie vor hartnäckig als Wunderreligion behauptet, immer wieder seinen Anspruch auf volle wissenschaftliche Ebenbürtigkeit anmeldet und mit diesem Anspruch Zugang zu den Stätten freier wissenschaftlicher Forschung verlangt, so ist das nur durch ein beständiges Doppelspiel möglich. „Es gibt Naturgesetze, und sie sind Gegenstand wissenschaftlicher Forschung; aber sie können durch spezielle göttliche Willensakte zeitweilig aufgehoben und abgeändert werden. Es gibt auch eine historische Wissenschaft, und sie darf sich auch auf die Heiligen Schriften erstrecken; aber sie darf an der Interpretation, welche durch das Lehrsystem der Kirche verlangt und gefordert ist, nicht rühren.“ Alle Erklärungen, alle Deutungen, alle Beteuerungen, an denen auf katholischer Seite kein Mangel ist, können daran nichts ändern; jüngste offizielle Kundgebungen des Heiligen Stuhles, die Enzyklika Pascendi, der erbitterte Kampf gegen den Modernismus, sprechen eine zu beredte Sprache. Die Kirche läßt nicht mit sich handeln und feilschen: Annehmen oder Ablehnen: alles oder nichts; Gläubiger oder Ketzer. Und wir sehen — wenigstens im Bereiche der deutschen Kultur — wie recht sie hat; wie richtig sie auf gewisse natürliche Instinkte des Menschen spekuliert, auf den Hang zum Wunderbaren, auf das Bedürfnis des Übernatürlichen. Aber die Schützer und Lobredner der Kirche bemerken nicht, wie nur die gefürchtete und geschmähte

„ungläubige" Wissenschaft es ist, welche diese Denkweise verhindert, die schwersten kulturellen Gefahren heraufzubeschwören. Ist die grundsätzliche Schranke gegen das Wunderbare einmal niedergerissen, so ist die Bahn frei für vielgestaltigen und verheerenden Aberglauben, für die geistige Stimmung des Mittelalters, aus der uns nur die strengste Gewöhnung an genaues Beobachten und Messen, an kritisches Denken, an vorurteilslose Prüfung angeblicher Tatsachen, angeblicher kausaler Zusammenhänge —, kurz, nur die systematische Ausbildung einer geistigen Verfassung befreien kann, durchaus entgegengesetzt jenem „Glauben", welcher die Voraussetzung der kirchlichen Lehre und Weltansicht bildet.

III

Wesentlich anders gestaltet sich das Bild, wenn wir die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchenbildungen und ihre Theologie betrachten. Auch die Religion der Reformatoren war in ihren Anfängen dogmatische Wunderreligion. Der im Katholizismus behaupteten Doppelquelle religiöser Erkenntnis: Schrift und Tradition oder Kirchenlehre, stellten sie die Schrift als alleinige Glaubensnorm gegenüber. Aber das machte nur in bezug auf die Formulierung einzelner Lehren, nicht in bezug auf die Weltanschauung einen Unterschied. Statt alles anderen braucht man ja nur an die urprotestantische Lehre von der göttlichen Inspiration der Schrift, ja jedes einzelnen Schriftwortes, zu erinnern. Aber die durch diese Lehre normierte ausschlaggebende Bedeutung der Schrift als Quelle religiöser Erkenntnis bildete das Einbruchstor, durch welches der Zweifel in die Theologie eindrang. Man konnte in der Schrift nicht forschen, ohne an ihrer buchstäblichen Wahrheit irre zu werden, wenn dieser Forschung nicht durch eine Lehrautorität eine bestimmte Richtung angewiesen war. Aus dem Schoße des Protestantismus selbst erhob sich die Aufklärung: erst schüchtern, bald mit wachsender Kühnheit, genährt durch die Fortschritte des philosophischen Denkens, gestützt durch neue Methoden der Natur- und Geschichtswissenschaft. Und die Aufklärung war, selbst in Deutschland, über welchem im 17. Jahrhundert die dicksten Nebel theologischer Denkart

lagerten, im Negativen so weit gediehen wie heute die Fortgeschrittensten. Man erinnere sich nur, was im Zeitalter Friedrichs des Großen Männer wie Sack, Spalding, Jerusalem in Berlin, Steinbart in Frankfurt an der Oder — also im Herzen des preußischen Staates — von der Kanzel herab zu lehren wagen durften! Das 19. Jahrhundert, das Zeitalter einer vorwiegend historischen Denkweise, hat manches, was im 18. Jahrhundert schon zu voller Klarheit gediehen war, wieder getrübt und ist teilweise zu der verlassenen positiven Auffassung der Orthodoxie zurückgekehrt; aber es hat dafür auch anderes, für dessen Auffassung der Wissenschaft des 18. Jahrhunderts Organ und Hilfsmittel fehlte, ins volle Licht der Erkenntnis gerückt. Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts — vor allem ihr sogenannter linker Flügel — hat, um es mit einem Wort zu sagen, die Entwicklung des Christentums als ein historisches Phänomen verstehen gelehrt, die Bibel lesen, wie jedes andere historische Buch der Weltliteratur, wie jede andere Religionsurkunde der Menschheit, sie interpretieren nicht durch ein zugrunde liegendes System absoluter Wahrheiten, die in ihr gewissermaßen implizite enthalten, durch sie geoffenbart sind und durch Aufgebot menschlichen Scharfsinns aus ihr entwickelt werden müssen, sondern durch sorgfältige, kritische Erforschung der Entstehungszeit, der Motive, der Vorlagen und Quellen der einzelnen Schriften, ihres allgemeinen geschichtlichen und literarischen Zusammenhanges. Was wir durch diese Methode an absoluter Wahrheit einbüßen, das gewinnen wir an historischer, an psychologischer Einsicht. Wir sehen heute in der Bibel einfach eine Sammlung von historischen und didaktischen Urkunden, in denen vergangene Menschen und Völker ihre Gedanken über das Göttliche und über die göttliche Führung der Welt niedergelegt haben; wir lauschen auf die Individualität der einzelnen Verfasser und ihre schriftstellerischen Motive; wir hören den Sturm der Zeiten und ihrer Nöte; wir spüren den Einfluß fremder Völker und ihrer Denkweise; wir sondern, was verschiedenen Zeiten angehört; wir scheiden nach streng historischen Methoden das, was sich als tatsächlich behaupten läßt, vom Mythischen, Legendarischen, Erdichteten. Schicht um Schicht folgen wir dem Aufbau jenes Gedankensystems, welches dann im 4. Jahrhundert als der ge-

schlossene Bau des katholischen Dogmas — eine merkwürdige Mischung orientalischer Phantastik, griechischer Dialektik und jüdischer Gesetzesreligion — vor uns steht. Wir belauschen die Anfänge einer ethischen Reformbewegung innerhalb des palästinischen Judentums; sehen sie die nationale Engherzigkeit und statutarische Gebundenheit dieser Religionsform abstreifen und bald mit den tiefsinnigsten Gedanken der hellenischen Philosophie, welche bereits durch die Diaspora, namentlich zu Alexandrien, in den geistigen Besitz der jüdischen Theologie eingedrungen waren, sich verknüpfen; sehen sie dann der antiken Welt ihre besten Bildungsstoffe aussaugen und sie zum Aufbau des eigenen geistigen Leibes verwenden und in dieser Form, als dieses Neue, dann den tödlichen Kampf gegen die antike Kultur führen, sie mit ihren eigenen Waffen unterwühlen, bis endlich das ursprüngliche Verhältnis gerade umgekehrt ist, bis das Christentum, ursprünglich die Religion der Armen, Niedrigen, Gedrückten, der Glaube der römischen Kaiser und ihres Weltreiches geworden ist und das Heidentum sich aufs Land, in die Schlupfwinkel der Bauern, zu den geistig Zurückgebliebenen flüchtet.

Schritt um Schritt hat sich diese ganze historische Durchleuchtung des christlichen Religionssystems und seiner Genesis vollzogen und nur um Einzelheiten kann heute noch gestritten werden: über das Maß des Einflusses anderer orientalischer Völker und ihrer Religionsideen auf das Alte Testament; über das relative Verhältnis zwischen hellenischen und jüdischen Elementen; über die Authentizität bestimmter Überlieferungen. Man sieht im Getriebe der Jahrhunderte, im Völker- und Ideengewirre des römischen Reiches, eine Religion entstehen und wachsen, sich aus zerstreuten Ansätzen zu festen Dogmen kristallisieren; und wenn man, etwa an der Hand von David Friedrich Straußens „Glaubenslehre“, die Entwicklung der christlichen Theologie verfolgt und dieses bewunderungswürdige Buch in Gedanken bis auf die neuesten Arbeiten eines Pfleiderer, Hausrath, Harnack u. a. fortführt, so sieht man auch die schrittweise Wiederauflösung des Dogmas, sieht man es an seinen logischen Widersprüchen und historischen Unmöglichkeiten auch wieder zugrunde gehen, d. h. seine eigentliche und ursprüngliche plastische oder bildliche Kraft verlieren und zu einem Gefäß allgemeiner

philosophischer Begriffe zusammenschrumpfen. Dieser Prozeß ist langsam, doch unaufhaltsam. Schon Strauß hat das in einem schönen Bilde ausgesprochen. „Die subjektive Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann; die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objektiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermögen" (Die Christliche Glaubenslehre, Vorrede).

IV

Ist das alles? Heißt Religionsgeschichte und Religionsphilosophie im modernen Sinne treiben notwendig die Religion selbst aufgeben? Hat man, wenn man das Wunder beseitigt, die mythischen und historischen Bestandteile der Bibel streng ausgesondert, die dogmatischen Begriffe des Christentums von ihren inneren Widersprüchen gesäubert hat, die Religion selbst wegerklärt? Ist jener Werdeprozeß, den wir heute schon fast bis in seine feinsten Verzweigungen hinein verstehen, durchaus nur Menschengeschichte und nicht auch Gottesgeschichte, Wechselleben zwischen Gottheit und Menschheit? Wenn der buntgestickte Schleier des alten Dogmas zerreißt, bleibt nichts übrig als der kämpfende und ringende Menschengeist, das arme zuckende Menschenherz und kein Geheimnis dahinter?

Hier scheiden sich die Wege. Hier scheidet sich naturgemäß der Theologe, auch der aufgeklärteste, streng wissenschaftlich denkende, vom Freidenker; hier liegen auch innerhalb der philosophischen Religionswissenschaft selbst scharf ausgesprochene Trennungslinien. Wer immer Theologe, wer immer Gläubiger, Christ bleiben will, der muß hier wenigstens an e i n e m Punkte mit seiner Kritik haltmachen. Wenn Schicht auf Schicht abgetragen ist, alle späteren Zutaten in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit erkannt, dann bleibt für ihn eines übrig: das Christentum Christi selbst; der absolute Punkt in der Weltgeschichte, das Phänomen der innigsten vorbildlichen Berührung zwischen Gottheit und Mensch, nicht als eine Aufgabe, als ein Ideal gefaßt, sondern als eine geschichtliche Tatsache ins Bewußtsein tretend: der Mensch Jesus als spezielles Organ Gottes und unter seiner unmittelbaren Einwirkung sich entwickelnd und in sich als

irdischer Erscheinung darstellend, was die Menschheit am Ziel ihrer Entwicklung oder was jeder Einzelne in der jenseitigen Welt zu sein hofft, zu werden wünscht.

Eine scheinbar unangreifbare Position des Theologen, des Glaubens! Wer, für den überhaupt der Begriff Gottes noch eine Realität hat, könnte diesen Gedanken widerlegen? Gott, in der Menschheit wirkend, wie er in der Natur wirkt: hier die aufsteigende Reihe der Entwicklung vom Chaos zum selbstbewußten Geiste leitend; in der Menschheit in einer Reihe von Offenbarungen sich enthüllend und endlich in einer letzten, höchsten sich unmittelbar bezeugend und darstellend. Der Jesus von Nazareth, auf den der christliche Glaube sich gründet, ist eine historische Person, und nur als solche bietet er, auch nach der Meinung moderner Theologen, die unbedingte Gewähr für die Richtigkeit und Wahrheit der von ihm verkündeten Ideen. Wie aber, wenn den Theologen diese historische Realität eines Tages unter den Füßen zerbräche? Wenn die Person Jesu so zweifelhaft würde, wie, sagen wir, die Person des Königs Minos oder des Herakles oder anderer mythischer Gestalten? Manche Anzeichen sprechen dafür, daß die vergleichende Forschung auf dem Wege ist, den persönlichen Träger und Urheber des Christentums ebenso in Mythus aufzulösen, in Personifikation von Ideen, wie sie es längst mit einem großen Teil der sogenannten evangelischen Geschichtserzählungen getan hat.

Man kann heute noch nicht mit Sicherheit sagen, ob dieser Beweis gelingen wird und wie groß das Maß der Evidenz sein wird, welches man ihm geben kann. Aber daß, wenn er auch nur mit Wahrscheinlichkeit geführt werden kann, der Grundstein aus dem Gebäude herausgebrochen wäre, welches die historisch-kritische Theologie auf den Trümmern des großen Bankerotts der Geschichtlichkeit der Evangelien errichtet hat, ist zweifellos. Natürlich wird es auch dann noch Gläubige geben, wie es sie nach D. Fr. Strauß gegeben hat, welche auch das Sonnenklare nicht sehen wollen, weil es ihnen nicht paßt, und einen Schirm aufspannen, um sich gegen das unbequeme Licht zu schützen. Aber der Abbröckelungsprozeß geht doch unaufhaltsam weiter, und die Wissenschaft gewinnt der Religion gegenüber immer mehr Terrain. Gewiß gibt es auch in diesem Falle noch Zufluchts-

orte des Glaubens. Man kann die etwas derben, handgreiflichen Vorstellungen der alten Theologie noch weiter sublimieren. Man braucht nicht an das Sechstagewerk der Bibel und an die Schöpfung des Menschen aus einem Stück Ton und lebendigem Gotteshauch zu glauben und kann doch einen geistigen Urgrund der Welt annehmen, der die ganze Natur schöpferisch gestaltend durchdringt, der für unser Erkennen, für unser Weltdenken, das ungeheure Problem „Wie entsteht Lebendes aus Anorganischem, wie entsteht Geistiges aus Lebendigem?“ darum restlos auflöst, weil er selber im tiefsten Grunde Geist und Leben ist. Man braucht nicht an die eine unmittelbare Verkörperung Gottes in irgendeinem Menschen, an irgendeinem Punkte des Raumes und der Zeit zu denken und kann doch in der ganzen Ideengeschichte der Menschheit, namentlich in der Entwicklung der Religionen, eine fortgehende, mit widerstrebendem Stoffe arbeitende Selbstbezeugung, Selbstdarstellung Gottes in der Menschheit sehen. Manches, auch in der wissenschaftlichen und philosophischen Bewegung der Gegenwart, kommt solchen logischen Möglichkeiten ergänzend und verstärkend zu Hilfe, wobei für den mitten darin stehenden Beobachter schwer zu sehen ist, wieviel von diesen geistigen Strömungen mittelbar oder unmittelbar durch den Existenzkampf bedingt ist, welchen heute die theologische Weltanschauung zu führen genötigt ist, oder aus logischen Bedürfnissen der Wissenschaft selbst entspringt. Wenn heute manche Naturforscher die Materie zu bloßen Erscheinungen verflüchtigen und alles, was wir Welt nennen, auf das Bewußtsein, auf ein zentrales Bewußtsein reduzieren; wenn manche Physiker behaupten, die Welt sei nicht unendlich, sondern endlich und strebe, wie groß auch immer, als ein endliches System von Kräften einem Endzustande der völligen Ausgleichung, der gänzlichen Verausgabung ihrer Wärmequellen und dem absoluten Stillstande zu, so daß sie nur durch eine außerhalb ihrer selbst liegende Macht und deren Impuls, der eine Aufhebung dieses Gleichgewichtzustandes bedeute, zu neuem Leben erweckt werden könne; wenn viele Biologen heute von einer Urzeugung nichts wissen wollen, sondern eifriger als je an dem Grundsatze festhalten: Omne vivum ex ovo; nur Leben kann Leben erzeugen; wenn unter den Zoologen die alte Lehre von der Lebenskraft

wieder aufersteht; wenn von Darwin fünfzig Jahre nach seinem Tode geredet wird wie von einem leichtfertigen Charlatan und in der Psychologie der Dualismus, die Lehre von der selbständigen, vom Leibe unabhängigen und trennbaren Seelensubstanz, wieder neue Anhänger gewinnt; wenn heute der spekulative Idealismus der Romantik neu in Mode kommt: so sind das alles Symptome, welche wohl erkennen lassen, daß diese letzte Zitadelle des Glaubens noch lange nicht völlig unterminiert ist, sondern noch manche Kräfte der Verteidigung besitzt. Vielleicht ist sie überhaupt niemals zu erobern.

Aber warum sollte man sich nicht außerhalb ihrer ganz behaglich einrichten und sie ruhig ihren Verteidigern lassen können? Behaglicher als im Innern. Dort sitzt man auf einem Pulverfaß. Jeden Augenblick kann man mit dem sorgsam gehüteten Schatz in die Luft fliegen. Ihn zu besitzen, ist eine zitternde Freude. Sehen wir uns einmal die Geistesgeschichte an! Als der Mensch zu denken anfing, war alles voll von Göttern. Zeus schleuderte den Blitz, Poseidon schwang den Dreizack, und noch Aristoteles läßt die Planeten von Astralgeistern durch die Himmelsbahn geleiten. Magische Kräfte durchwirken das All; die Seele regelt alle Funktionen des Lebens; sie selbst stammt von Gott. Man kann ruhig sagen: die Entwicklung des menschlichen Denkens in Wissenschaft und Technik ist die sukzessive Ersetzung der geistigen Potenzen als wirkender Kräfte durch mechanische, physikalische, chemische, biologische; die Ersetzung der geistigen Substanz durch den sich immer mehr vertiefenden Einblick in die Struktur- und Funktionsverhältnisse der Materie; die Ersetzung der psychischen Unbekannten in unseren Gleichungen durch bekannte und benannte Größen physischer Art. Können wir daran zweifeln, daß dieser Prozeß noch weiter gehen wird? Und ist es sinnreich, unsere heiligsten Überzeugungen auf ein so unsicheres Fundament zu gründen, wie es dasjenige ist, was sich von diesem Besitzstande wirkender psychischer Realität heute noch halten läßt? Wie, wenn eines Tages die Urzeugung bewiesen werden kann? Wie, wenn sich eines Tages der vorausgesagte Wärmetod der Welt nur als Ergebnis einer falschen Rechnung, einer ungenauen Beobachtung herausstellen sollte? Wenn sich dem fortschreitenden Denken der Menschheit der schaffende und

ordnende Weltgeist ebenso als eine mythische Persönlichkeit erweisen sollte, wie der historischen Kritik Jesus von Nazareth? Wer immerfort von oben nach unten gebaut hat, der wird dann von einem Tage auf den anderen zum Bettler, ein Schwimmer auf weitem Ozean, dem man die rettende Planke weggezogen hat. Wer von unten nach oben baut, dem kann keine Entdeckung, keine Revolution der alten Vorstellungen etwas anhaben.

Der Gott, der in der Natur wirkt, in der Geschichte sich bezeugt, in der Religion sich offenbart, ist vielleicht nur ein fragwürdiges Gebilde menschlicher Einbildungskraft, menschlichen Denkens. Der Mensch nennt ihn Vater; er paart in seinem Begriff die höchste Macht mit der vollkommenen Güte, er führt alles Geschehen auf ihn als höchste Zweckursache zurück. Aber wie dunkel, wie unvollkommen ist diese Selbstbezeugung Gottes; wie groß ist der Widerspruch, in dem unsere Gedanken von ihm mit den Tatsachen stehen, aus denen seine Existenz und sein Wirken erschlossen werden sollen! Ein gütiger Gott — und die Natur so unfühlend, so grausam; das menschliche Leben und die Geschichte so voll des Entsetzlichen, das wir ertragen, wenn wir es als Werk allgemeiner Gesetze betrachten; das uns empört, wenn wir es als das Werk eines persönlichen Willens betrachten sollen, der zugleich allmächtig und allgütig ist. Ein sich offenbarender Gott, und diese Offenbarung sich beschränkend, wenigstens in ihrer höchsten, reinsten Form, auf einen Bruchteil der Menschheit, und so unklar, so unbestimmt, so eingewoben in das Geflecht zufälliger, zeitgeschichtlicher Vorstellungen und Begriffe, daß das angeblich Göttliche in ihr und das rein Menschliche alsbald zu einem unentwirrbaren Knäuel zusammenfließen!

Wie ganz anders, wenn wir uns entschließen, diese traditionellen Gedanken, bei denen jeder Schritt in neue Widersprüche und Schwierigkeiten verwickelt, einmal umzukehren. Den theozentrischen Standpunkt mit dem anthropozentrischen zu vertauschen. Gott vom Menschen aus zu verstehen, statt den Menschen von Gott aus. Gott zu begreifen als eine abgekürzte Formel für dasjenige, was unser Vernunftwille, unser Harmonisierungsbedürfnis in der Welt sucht und erwartet; Gott, mit einem Worte, zu konstruieren, nicht als eine Realität, sondern als eine *Aufgabe*; nicht als das allerwirklichste, sondern als das *aller-*

wünschenswerteste Wesen; nicht als ein Fertiges, sondern als ein Werdendes. Die Natur strebt über sich selbst hinaus: aus der Gebundenheit des mechanischen Gesetzes zur Freiheit des motivierten Wollens; aus dem dumpfen Ansich-sein des Bewußtlosen, Unbeseelten, zum Geiste, d. h. zur Möglichkeit der Selbsterfassung, der Selbstbespiegelung. Der Mensch, ein Glied der Natur, führt diesen Werdeprozeß in seiner Weise weiter: sein Weg geht vom Herdentier, vom Glied der Horde, zum Angehörigen einer beseelten Gesellschaft; vom Sinnenmenschen zum Vernunftwesen; vom Tier zum Heiligen, zur ethisch durchgebildeten Persönlichkeit.

In dem Kampfe der Naturkräfte, in welchem unser Planet zum Schauplatz beseelter Wesen geformt wurde, in den jahrtausendelangen Geisteskämpfen der Völker, um Natur und Menschen zu verstehen, zu beherrschen, gestaltet sich etwas, was vorher nicht war: ein Himmel auf Erden; ein Reich heller, lichter Gedanken; ein Reich edler Wünsche für Gegenwart und Zukunft der Menschheit; eine Summe organisierter Willenskräfte im Dienste eines großen Zieles: Vervollkommnung und Läuterung der Kultur. Die Geschichte, so grausam, so trostlos anzusehen in ihren Wirrnissen und Kämpfen, wenn wir sie mit der alten theologischen Ansicht betrachten als einen Abfall vom Vollkommenen, der mühsam und auf schmerzbeladenen Wegen wieder zurecht gebracht wird; als ein Spiel, ein Drama, welches der große und gütige Weltenkünstler durch seine Geschöpfe aufführen läßt, um es schließlich, nachdem sie tausendfaches Weh nicht bloß dargestellt, sondern selbst bis auf die bitterste Hefe durchgekostet haben, zu gutem Ende zu führen — die Geschichte wird für unseren anthropozentrischen Standpunkt ein erhabenes Werk der Gestaltung des Höchsten; sie bekommt Sinn und Ziel; sie wird eine Theogonie. Ob eine Menschwerdung Gottes, von der die alte theologische Ansicht redete, tatsächlich, möglich, denkbar und nicht im tiefsten Grunde nur blasphemische Naivetät einer noch kindlichen Denkweise sei — wie sich diese Vorstellung ja auch außerhalb des Christentums in vielen Religionen findet —, darüber wollen wir nicht streiten; jedenfalls ist ein Beweis zugunsten dieser Ansicht unmöglich. Daß aber eine Gottwerdung des Menschen im Laufe der Geschichte im Gange ist,

daß der Satz gilt: Wie der Mensch, so sein Gott; daß sich die Vorstellungen der Menschheit von Gott immer mehr erhoben, gereinigt, geläutert haben in dem Maße, wie ihr Denken fortschritt, ihre ethischen Ideen klarer und erhabener wurden; daß Gott so im wahrsten Sinne des Wortes erschaffen, geformt und gebildet wird durch die Arbeit der Besten unseres Geschlechts, durch jeden neuen Zug, mit dem wir unsere Ideale bereichern, durch jeden Akt der Hingabe, mit dem wir menschliche Gemeinsamkeit bekunden und steigern, durch jede Erhöhung der im Dienste der Humanität wirkenden sozialen Energien — das ist keine Hypothese, kein Traum, keine Dichtung, sondern die gewisseste Wahrheit, die es gibt, eine wahre Lebensgewißheit für uns, die Schritt um Schritt bewiesen werden kann.

Darum hat auch für den Freidenker, für den Vertreter dessen, was ich die anthropozentrische Betrachtungsweise genannt habe, die alte Definition der Sittlichkeit — welche die theologisierende Weisheit Platos gegeben hat — noch immer einen guten Sinn: Sittlichkeit sei Verähnlichung des Menschen mit Gott. Ja: gottlos ist nicht derjenige, welcher nicht an einen allmächtigen Geist über den Welten glaubt, der über den Schrecknissen dieser Welt mit mildem Vaterlächeln thront, sondern derjenige, der von Tag zu Tag dahinlebt, ohne ein Höheres, Edleres, dessen Bild ihm vorschwebt und nach dessen Zügen er sein Leben und Wesen und — so viel an ihm ist — auch das der Menschheit zu gestalten sucht. Nur der Mensch ohne Ideal ist der wahre Atheist; und der Mensch ohne Glauben an die Vervollkommnung seiner selbst und der Gattung der wahrhaft Ungläubige. Und so paßt auf den freidenkenden, ethisch gereinigten Menschen der Gegenwart, wie wir ihn fassen, im Gegensatze zu dem religiösen Menschen des alten Stiles, der herrliche Geisterchor des Faust:

„Weh! weh!
Du hast sie zerstört, die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust.
Sie stürzt; sie zerfällt;
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen die Trümmern ins Nichts hinüber
Und klagen über die verlorne Schöne. —

Mächtiger der Erdensöhne!
Prächtiger baue sie w i e d e r,
In deinem B u s e n baue sie auf!
Neuen Lebenslauf beginne mit hellem Sinne;
Und neue Lieder tönen darauf!"

68

Der Kampf zwischen Glauben und Wissen in der Gegenwart

(1912)

Durch unsere Zeit zieht ein großer, die Gemüter der Menschen tief bewegender Gegensatz, neben und über den Differenzen politischer und sozialer Natur, mit ihnen vielfach sich verknüpfend, zum Teil aber auch eigene Wege gehend. Man hört ihn oft den Kampf zwischen Glauben und Unglauben nennen. Ich möchte mir diese Benennung nicht aneignen. Sie stammt aus einer Betrachtungsweise, die heute überwunden, ja völlig vergessen werden muß. Was man gewöhnlich „Unglauben" nennt, ist die Negation einer Weltansicht von mehr oder minder ausgeprägtem religiösen Charakter durch eine andere, in der das rationale Element überwiegt oder ausschließlich herrschend ist. Aller Unglaube dieser Art aber stellt sich, sobald sein Gegenpol wegfällt oder weggedacht wird, fast immer als ein Inbegriff von sehr positiven Überzeugungen dar. Niemals ist das deutlicher zu erkennen gewesen als in der Gegenwart, weil niemals die Ergebnisse einer von religiösen Voraussetzungen unabhängigen Forschung so umfassend und so tiefgreifend gewesen sind. Die Lebensstimmung, in welcher sich die europäische Menschheit noch am Ausgange des Mittelalters befand, ist dadurch vollständig umgestaltet worden. Den Menschen jener früheren Jahrhunderte erschien die Natur wie ein fremdes, unheimliches Wesen, über welches dämonische Mächte, seien es nun Gott und die Heiligen oder der Teufel mit seinem höllischen Anhang, sich die Herrschaft streitig machten und über welches der Mensch nur durch Magie, weiße oder schwarze, d. h. durch Bündnisse mit diesen

übermenschlichen Gewalten, einen weiterreichenden, seinen Wünschen entsprechenden Einfluß gewinnen konnte.

Noch der Faustische Drang des Renaissancezeitalters ist ganz gesättigt von diesen psychischen Elementen. Tun sich auch mit den großen geographischen Entdeckungen im Raume für das Verhältnis des Menschen zur Natur ganz neue Perspektiven auf, so bleibt die Zeit doch lange noch beherrscht von dem Gedanken, es könne irgendeinen geheimen Gang ins Innere der Natur geben, der den glücklichen Finder mit einem Schlage an den Mittelpunkt aller Geheimnisse bringt; eine alles erschließende Formel, welche ihren Besitzer zum Herrn über die Natur zu machen vermag. Erst am Ende des 16. Jahrhunderts hat Bacon von Verulam mit voller Klarheit das Losungswort der neuen Zeit ausgesprochen, als er, Herrschaft über die Natur und Erweiterung der Macht des Menschen als letztes Ziel alles Erkennens proklamierend, die unablässige, vom Kleinen zum Größten aufsteigende Arbeit im Beobachten, Experimentieren und Erfinden als den einzigen Weg zum Erfolg bezeichnete. Und mit tiefer Weisheit hat Goethe seinem Faust am Schlusse den heißen Wunsch in den Mund gelegt: „Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen, die Zaubersprüche ganz und gar verlernen.“ Denn in der Tat: der Weg, auf dem die moderne Menschheit emporgestiegen ist, bedeutet nicht nur eine Bewältigung der Natur, sondern auch eine Erziehung des menschlichen Denkens und Wollens. Würde je so etwas wie eine magische Herrschaft über die Natur möglich gewesen sein, so würde sich auch das andere Dichterwort erfüllt haben: „Wenn sie den Stein der Weisen hätten, der Weise mangelte dem Stein.“ Nur durch Gehorchen lernt man befehlen; nur durch den Dienst an großen Dingen und Gewalten deren richtigen Gebrauch.

Diese große Bewegung, deren erster Theoretiker, fast möchte ich sagen deren Prophet, Bacon gewesen ist, hat nun bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts langsame, in den letzten anderthalb Jahrhunderten reißend schnelle Fortschritte gemacht. Wir sehen eine ungemein verzweigte Tätigkeit des Erkennens und Forschens, welche der Natur ihre Geheimnisse ablauscht, um sie in ebenso viele Gesetzmäßigkeiten zu verwandeln; welche die komplexen Erscheinungen auf einfachere zurückführt und durch

neue Verbindung der Elemente bisher unbekannte Möglichkeiten technischer Art schafft; welche insbesondere auch dem Werden nachspürt und im Bereiche der Natur wie im Bereiche des menschlichen Lebens das, was ist und besteht, in seinen ursprünglichen Zuständen zu begreifen und aus seinen Triebkräften abzuleiten sucht. Jahrhunderte aufsteigender Entwicklung, in welchen sich so vieles, was einstens wunderbar schien, in Gesetzmäßigkeit aufgelöst hat; in denen so viele Wunder, von denen sich die kühnste Phantasie des alten Zauberwesens nichts hat träumen lassen, zu Alltäglichkeiten geworden sind. Sie haben den geheimnisvollen Vorhang, der für frühere Perioden die Welt des Natürlichen und des Übernatürlichen voneinander trennte, nicht aufgehoben, sondern in Stücke gerissen. Der Begriff der Naturgesetzlichkeit, der früher nur einzelne feste Punkte auf einem Ozean von Ungewißheit bezeichnete, hat sich zu dem Begriff der geschlossenen Naturkausalität ausgeweitet, und dieser bedeutet den Untergang der das Denken der Menschen seit uralter Zeit beherrschenden Zwei-Welten-Theorie, der Vorstellung einer niederen und einer höheren Welt, eines Diesseits und eines Jenseits; den Untergang alles Transzendentalismus und Supranaturalismus. Aus der konsequenten Verfolgung solcher Anschauungen ist jene Philosophie erwachsen, welche man Positivismus und Monismus nennt. In kühnen Zügen zuerst entworfen von Giordano Bruno und Spinoza; von Holbach und Diderot in enge Verbindung mit der Naturwissenschaft ihrer Zeit gebracht; von Goethe mit allem Zauber seiner Poesie umgeben; von Auguste Comte und John Stuart Mill erkenntnistheoretisch fundiert; von Herbert Spencer zu einem allumfassenden System ausgeweitet; von Eugen Dühring und Ludwig Feuerbach im Kampfe gegen den spekulativen Idealismus prinzipiell begründet; von Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald durch moderne Biologie und Energetik mit neuen Stützen versehen.

Aber diese Anschauung, scheinbar die natürliche und notwendige Konsequenz der Wissenschaft und Technik unserer Tage, ist doch weit davon entfernt, die herrschende zu sein. Viele wenden sich mit stiller Abneigung, manche mit einer Art Entsetzen von ihr ab. Nicht nur die Anhänger irgendeines Kirchenglaubens, einer historischen Religion, für welche der Dualismus,

die Entgegensetzung von Gott und Welt, die selbstverständliche Grundvoraussetzung ist. Von diesen soll hier nicht weiter die Rede sein. Sie alle sind durch eine schwer ersteigbare Schutzwehr von der modernen Wissenschaft getrennt. Was hier erwogen werden soll, ist die Denkart derjenigen, welche das Recht der Wissenschaft bis zu einem gewissen Grade anerkennen, aber sich weigern, ihr in den großen Lebensfragen die Alleinherrschaft zuzugestehen. Von vielen Vertretern der Wissenschaft selbst sind solche Anschauungen genährt und eifrig verkündet worden. Nicht was wir wissen, nicht der augenfällige Gegensatz unseres heutigen Wissens gegen das Nichtwissen vergangener Zeiten, sondern was wir nicht wissen, ist der Augenpunkt, auf welchen von solcher Seite die Betrachtung vorzugsweise eingestellt wird. Man kann auf verschiedene Weise vorgehen. Rein philosophisch, indem man diese uns empirisch gegebene Welt als bloße Erscheinung, als Produkt des Bewußtseins, erklärt, hinter welcher sich die Welt des wahren Seins verbirgt, auf die wir uns zwar bezogen wissen, in die aber kein Begriff und keine Erkenntnis, sondern nur Glaube und Ahnung hineinreichen. Man kann sich an die für den Aufbau einer Weltanschauung grundlegenden Probleme der Naturwissenschaft halten: den Ursprung der kosmischen Bewegung, die Konstanz der Energie, den Ursprung des Lebens, die Zielstrebigkeit der organischen Entwicklung, und kann den Versuchen, diese Fragen im Sinne einer einheitlichen Naturauffassung zu lösen, nicht nur ein Ignoramus, sondern auch ein Ignorabimus entgegenstellen. Man kann endlich den Haupttrumpf ausspielen: Den Hinweis auf die Unmöglichkeit, das Bewußtsein, den Geist als eine bloße Funktion mechanischer Vorgänge, als eine Begleiterscheinung des Weltgeschehens aufzufassen. Der Geist, so wird argumentiert, ist nicht das Letzte, sondern das Erste; er ist die eigentliche Substanz der Welt; nur aus ihm, aus seinem Wirken, aus seinem Wollen, ist die Welt zu verstehen. Sie ist kein Spiel von Massen und Kräften, von Gesetz und Zufall, sondern sie ist eine Tat des Absoluten, und nur so gedacht, bekommt das ganze Getriebe einen vernünftigen Sinn. Und man macht, zum Teil in phantastischer Weise, die Nutzanwendung solcher Gedanken auf die Deutung des Individuallebens. Die Persönlichkeit ist ein Splitter und Strahl des All-

geistes. Ihr Sein beginnt so wenig mit diesem Erdenleben, wie es mit ihm endet. Neue Entwicklungen zum Höheren oder zum Niederen, je nach dem Ertrag dieses Erdenlebens, stehen ihr bevor. Wir leben schon jetzt ein Doppelleben, im Wachen und im Traum; wir bauen schon jetzt an einem vollkommeneren, vergeistigten Leibe, der unseren Geist dereinst aufzunehmen bestimmt ist.

In oft unmerklichen Übergängen verschmelzen wissenschaftlicher Skeptizismus und Hyperkritizismus mit uralten metaphysisch-religiösen Bedürfnissen und jenen okkultistischen, spiritistischen und theosophischen Träumereien, für welche die Todesfurcht der Menschen, manche ungewöhnliche Erscheinungen des Seelenlebens und die immer breiter ins abendländische Denken einströmende Literatur des Orients, namentlich Indiens, eine unversiegbare Quelle sind.

In solche Überlegungen, welche nicht die Gedanken e i n e s Menschen oder e i n e s Buches sind, sondern die an den verschiedensten Punkten unseres Schrifttums laut werden und in den verschiedensten Formen auftreten, hat sich bei einem großen Teil der Gebildeten von heute dasjenige geflüchtet, was den Menschen früherer Zeiten die Religion gab, nur daß eben an die Stelle der scharf umrissenen plastischen Phantasiegestalten der alten Religion schattenhafte Gebilde getreten sind — schattenhaft darum, weil die schöpferische Macht der Phantasie unter dem Druck der modernen Erkenntnis ihre Naivität ebenso eingebüßt hat, wie viele frühere Möglichkeiten der Gestaltung.

Der Kampf gegen diese Dinge ist sehr schwer. Es ist der Kampf eines gepanzerten Ritters gegen einen Aeroplan. Dieser Kampf wäre auch ganz überflüssig, wenn die Vertreter jenes Idealismus, die Gläubigen jener Vernunftreligion der Zukunft, wie sie sich gerne nennen, etwas toleranter sein wollten gegen diejenigen, welche an dem großartigen, freilich immer unfertigen Werk der Wissenschaft ihr Genügen finden und sich keinen anderen Idealismus gestatten als den Idealismus der Tat, der diese uns gegebene Welt zu einem Gefäß unserer Ideen, zu einem Tempel der praktischen Vernunft, machen will. Wer wird der Poesie den Krieg erklären, so lange sie eben nichts weiter sein will als ein Werk der Phantasie, das seine Zauber um die Welt der Tatsachen

schlingt und das Mögliche als Wirklichkeit erscheinen läßt? Nur der aggressiven Poesie, die uns verbieten will zu denken, damit sie in ihren Träumereien nicht gestört werde, wird man sich zu erwehren suchen, und das ist wohl eine der Aufgaben, welche eine Vereinigung wie der „Deutsche Monistenbund" zu lösen hat. Hier gilt es immer wieder Dämme aufzurichten gegen jene soziale Verunglimpfung, von welcher unter den heute bestehenden Verhältnissen diejenigen so leicht betroffen werden, die sich all jener kirchlichen und theosophischen Romantik gegenüber ablehnend verhalten; hier gilt es immer wieder zu zeigen, daß der Monismus nicht nur starke intellektuelle Stützen habe, sondern auch ein Gefäß und Träger der höchsten menschlichen Ideale zu werden vermöge; hier gilt es aufzutreten gegen einen phantastischen Obskurantismus, der unter der Devise, das menschliche Dasein zu verklären und unserem Leben die größten Perspektiven zu öffnen, den Willen zur energischen Kulturarbeit lähmt und statt gesunder Nahrungsmittel unter täuschenden Namen nur Opiate verabreicht.

Freilich ertönt von allen Seiten die Versicherung, daß jede empirische Weltformel doppelsinnig sei und eine Deutung sowohl nach der realistischen als nach der idealistischen Seite, im Sinne des Monismus wie des Dualismus, zulasse. Aber ist die große Weltenwage unseres Erkennens wirklich so in der Schwebe, daß ein Wunsch, das Spiel unserer Sehnsucht, der Schein einer praktischen Überlegenheit, ausreicht, sie auf die Seite des Dualismus zu senken? Ich glaube es nicht. In Wahrheit liegen die weitaus größeren Schwierigkeiten auf der Seite des theoretischen Idealismus. Diese Betrachtungsweise stellt uns das Ansinnen, die Tatsache der Natur, des kosmischen Geschehens im weitesten Sinne, diese allerhärteste und gewaltigste Realität, die es gibt, als einen bloßen Ausfluß, als eine Selbstentäußerung des Weltgeistes aufzufassen oder als eine Phänomenologie, ein buntes Gewebe von Bewußtseinsereignissen, welche aus dem universellen Bewußtsein in die individuellen Geister einstrahlen. Aber schon Feuerbach hat mit zwingender Logik gezeigt, daß die Natur von Gott ableiten das nämliche ist, wie aus der Kopie das Original, aus dem Gedanken eines Dinges das Ding ableiten zu wollen. Er hat dies die spezifische Illusion der theologischen, der ideali-

stischen Betrachtungsweise genannt. Nicht minder groß sind andere Schwierigkeiten. Keine Kunst der Interpretation ist imstande, den Weltlauf, das Geschehen in Natur und Geschichte, zu einem reinen Abbild der Vernunft, zum Ausdruck einer die Welt gestaltenden, ethischen Kausalität zu machen. Das unvermeidliche Fehlschlagen aller Versuche der Theodizee und Kosmodizee lehrt dies zur Genüge. Der dualistische Idealismus sagt: „Die Welt ist unerklärbar ohne Gott." Aber läßt sich dieser Gedanke nicht mit größerem Rechte umkehren? Müßte man nicht ehrlicherweise sagen: „Wenn ein Gott ist, so ist das Dasein der Welt unerklärlich; denn sie ist überflüssig. Wenn ein vollkommenes Wesen ist, wie man es sich unter Gott vorstellt, wozu noch ein unvollkommenes?" Die theoretischen Ergebnisse des furchtbaren Kampfes, welchen der philosophische Pessimismus des 19. Jahrhunderts gegen den optimistischen Rationalismus geführt hat, dürfen nicht vergessen werden. Freilich: den Willen zur Tat, den Willen zur Macht haben diese pessimistischen Erörterungen in den Kulturvölkern nicht lahmzulegen vermocht. Aber eines haben sie wohl zur Evidenz gebracht: die Rechnung des Tatsächlichen steht für Monisten und Dualisten gleich. Die Weltbewegung sieht genau so aus, als ob sie durch das Zusammenwirken von Naturgesetzlichkeit und Zufall geleitet würde. Wird sie im dualistischen Sinne interpretiert, so sind dafür nicht logische Gründe, Denknotwendigkeiten bestimmend, sondern Wünsche und Gemütsbedürfnisse.

Aber vielleicht müssen uns eben die praktischen Gründe des dualistischen Idealisten bestimmen, den Glauben festzuhalten, selbst um ein gewisses Opfer des Verstandes, so lange noch irgendeine Möglichkeit besteht, ihn gegen die Einwürfe des Zweifels zu schützen. Vielleicht bedeutet der Glaube an die transzendente Welt einen unersetzlichen Wert, dessen Verlust eine tiefe Lücke im menschlichen Dasein, im menschlichen Gemüt vor allem, zurücklassen müßte. Für jeden, der die große Botschaft verstanden hat, welche Feuerbach der Menschheit bringt, ist die Antwort auf diese Frage leicht. Seine Religionsphilosophie sagt dem Menschen, dem Gläubigen, dem Jenseitssüchtigen: Das, was du dort suchst, ist hier. Alle Religion, alles Transzendente, ist nichts als die Projektion deiner Wünsche und Ideale in ein ferneres

Reich, in eine übermenschliche Wirklichkeit. In der Gottheit verehrst du den Gedanken einer rein vernünftigen Ordnung des Weltgeschehens, einer Lenkung der menschlichen Geschichte nach ethischen Zweckgedanken. Aber die Vorsehung, von deren unerforschlicher Fügung der Gläubige Schutz und Lenkung erwartet, wohnt nicht in der Welt und ihrer Gesetzmäßigkeit, sondern im menschlichen Geiste und Willen, in unserer Voraussicht, in unserer Einsicht. Rechtfertigung und Erlösung sind keine übernatürlichen Akte, sondern ein ewiges Geschehen in der Menschheit, ein immer fortgehender Ausgleich zwischen dem Eigensinn persönlicher Einzelwillen und den Forderungen der höheren, allgemeinen Gedanken, welche den Sinn der Menschheit ausdrücken und die Hoffnung des Geschlechts auf die Zukunft begründen. Und die „Unsterblichkeit“ ist das ewige Wiederkommen des Gattungstypus in neuen Individuen, vermehrt durch die Errungenschaften der Vorzeit, die organisch und erblich geworden sind, und das Fortwirken alles Gedachten und Gewonnenen im objektiven Geiste, im Gedächtnis der Menschheit. Dieses läßt nichts verloren gehen; es sucht, wie gerade die Gegenwart mit ihrer allumfassenden historischen Kunde vom vergangenen Leben der Menschheit so deutlich zeigt, nichts zu vergessen, keinen Faden fallen zu lassen, sondern alles, was je gedacht und geschaffen worden ist, zu dem großen Gewebe der Zukunft zu verarbeiten. Dies gilt freilich vom Guten wie vom Bösen, wie sich ja auch die Unsterblichkeit des Glaubens ebenso auf das ewige Heil wie auf das ewige Verderben bezieht. Und eben hier in diesem Fortwirken aller Taten und Gedanken liegt der tiefste Grund aller Verantwortlichkeit des Individuums gegen das Geschlecht.

Wie eine veraltete Währung durch Umprägung neuen Wert bekommt, so erhalten die Gedanken des Glaubens neuen Sinn und vertiefte Geltung durch die Erkenntnisse der Wissenschaft. Diesen neuen Glauben, d. h. das Vertrauen auf die natürliche Gesetzlichkeit und die zunehmende Kraft des Menschen, hat in der Gegenwart mit Ausnahme einer Gruppe von ganz Ungebildeten, tatsächlich jeder Mensch. Wie sich die Segnungen und Wohltaten einer auf erkennende Naturbeherrschung sich aufbauenden Zivilisation über alle Menschen ausbreiten, so dringt dieser Kulturglaube unvermeidlich überall ein. Auch die gegen die modernen

Ideen scheinbar so fest verschlossenen Kirchentüren können ihm nicht Halt gebieten. Wo sich's um die praktischen Interessen handelt, sind heute Gläubige und Ungläubige eines Sinnes. Auch der Gläubige versagt es sich nicht, alle natürlichen, technischen, sozialen Hilfsmittel der modernen Zivilisation für seine Zwecke zu benutzen — er hat nur für den Fall, daß sie einmal versagen sollten, noch einige übernatürliche Hilfsmittel in Bereitschaft. Steht aber die Sache so, dann muß man ehrlicher Weise sagen: die monistische Weltansicht — wenn sie nur nicht in den Sumpf des bloßen Geschehenlassens gerät, sondern den sittlichen, ökonomischen, technischen Idealismus festhält — gefährdet kein wahrhaftes Gut der Menschheit, greift nirgends zerstörend an die Wurzeln unserer menschlichen Existenz. Sie will nur an die Stelle einer vielfach verschnörkelten, durch das Alter schon baufällig gewordenen Fassade, hinter der in Wirklichkeit etwas ganz Anderes steht, als sie ausdrückt, die natürlichen Formen der Welt und des Geschehens treten lassen. Sie weist den Menschen mit ernster Mahnung an sich selbst als den Herrn seines Schicksals, als den Träger seiner Ideale, als den wahren Gestalter der Vernunft in der Welt.

69

Denk- und Glaubensfreiheit

(1910)

Fast in dem Augenblicke, da Luigi Luzzatti den Vorsitz des italienischen Staatsministeriums übernahm, erschien in französischer Übersetzung sein jüngstes Buch*), welches von den Problemen der Denk- und Glaubensfreiheit in ihrer Beziehung zu Staat und Gesetzgebung handelt; denn auf diese Weise läßt sich Titel und Inhalt der Schrift wohl am kürzesten und bezeichnendsten wiedergeben. Das italienische Original ist aus dem Jahre 1909 und nennt den Verfasser noch als Professor an der Universität Rom. Der langen Reihe seiner volkswirtschaftlichen

---

*) Liberté de Conscience et Liberté de Science. Études d'Histoire constitutionelle par Luigi Luzzatti. Traduit par J. Chamard. Paris 1910. Nunmehr ist das Buch auch in einer deutschen Übersetzung von J. Bluwstein erschienen. (A. d. H.)

Arbeiten, durch welche sich Luzzatti in früheren Jahren einen glänzenden Namen als Staatsökonom gemacht hat, schließt sich dieses Buch als Denkmal einer bewundernswerten Vielseitigkeit wie als Zeugnis einer vertieften und den größten Problemen des Seelischen im Völkerleben zugewandten Lebensauffassung an. Selten wird es dem leitenden Staatsmann eines großen Landes vergönnt sein, unmittelbar vor der Übernahme der politischen Macht mit einem so feierlichen und von jedem Hintergedanken politischer Zweckmäßigkeit unbeeinflußten Bekenntnisse in bezug auf den ganzen Komplex der religiösen politischen Fragen hervorzutreten. Denn ein Bekenntnis mehr als eine streng wissenschaftliche oder wenigstens systematische Abhandlung der ganzen Frage haben wir in dem Buche Luzzattis vor uns, das sich selbst durch den Zusatz auf dem Titel „Études d'Histoire constitutionelle“ als eine staatsrechtliche und politische Arbeit zu kennzeichnen sucht. Dies gilt freilich in strengerem Sinne nur von dem einleitenden Abschnitt „Principes Constitutionels de la Séparation de l'État et des Eglises“, welcher die tatsächlichen Verhältnisse und die Gesetzgebungen der Vereinigten Staaten von Amerika, der romanischen Länder der Neuen Welt, Japans, Anglo-Indiens und (von europäischen Ländern) Englands, Frankreichs, Italiens und der Schweiz bespricht. Hier ist eine Menge instruktiven Materials gesammelt, und welche Überraschungen stehen bei der Lektüre dieses Abschnittes dem bevor, der gewohnt ist, diese Verhältnisse immer nur unter dem Gesichtswinkel deutschen oder österreichischen Staatskirchentums zu betrachten und die engste Verbindung zwischen Kirche und Staat als ein nicht zu entbehrendes Requisit höherer Kultur anzusehen!

Den Hauptteil des Buches aber bildet eine Reihe von weit ausgreifenden Studien juristischen, historischen, philosophischen Charakters, zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten entstanden; Schöpfungen eines vielbeschäftigten Mannes, dessen Ideen von den verschiedensten Seiten her durch den weit ausgreifenden und viel verschlungenen Gang seiner Lektüre immer wieder auf einen beherrschenden Grundgedanken hingeführt werden. Dieser Gedanke ist das Prinzip der Trennung des Kirchlichen und Staatlichen; die Forderung unbedingter

Duldung aller Formen der Religion von seiten der bürgerlichen Gewalt; die vollständige gegenseitige Achtung und Tolerierung der einzelnen Bekenntnisse und die volle Sicherung der wissenschaftlichen Freiheit vor jedem Eingriff durch die den weltlichen Arm sich dienstbar machenden Träger der kirchlichen Gewalt. Also die Formel „Libera chiesa in stato libero“, welche der sterbende Cavour auf den Lippen gehabt hatte, aber aus einem leitenden Gedanken für die Regelung des Verhältnisses des geeinten Italiens zum Kirchenstaate zu einem Prinzip für die Lebensordnung zwischen Religion, Wissenschaft und Staat überhaupt erweiterte.

In glühenden, begeisterten Worten feiert Luzzatti den Zusammenhang der Denkfreiheit mit der Glaubensfreiheit: jene die Quelle der Herrschaft des Menschen über die Natur; diese die Quelle alles Trostes für das Gemüt. Der Forschung keine Schranken, weil wir sonst verarmen; dem Glauben keine Vorschriften und Gesetze von außen, weil wir sonst die Heiligtümer unseres Innern zerstören. Gewiß. Das wäre das Ideal, aber unter e i n e r Voraussetzung: daß unter dem Begriff „Glaube“ wirklich alles verstanden wird, was eine Anschauung des Menschen über den allgemeinen Zusammenhang der Welt und des Daseins ausdrückt, welcher nun einmal von keiner Formel streng empirischer Wissenschaft zu erfassen ist. Also nicht bloß die Religionen im engeren Sinne, sondern auch vieles von dem, was vom Standpunkte der Religion oder vom Standpunkte eines bestimmten historischen Glaubenssystems aus wie Unglaube aussieht. Das versteht sich keineswegs von selbst im Denken der heutigen Menschheit, wie es auch historisch keineswegs auf dem gleichen Stamme gewachsen ist. Luzzattis Darstellung betont freilich überall gerade diesen genetischen Zusammenhang der Denkfreiheit mit der Glaubensfreiheit. Ich vermag mir diese Auffassung nicht zu eigen zu machen, obwohl sie sehr häufig auch von deutschen protestantischen Historikern vertreten wird. Jene ungeheuren Explosionen eines neuen religiösen Geistes, welche die Form eines alten Glaubens oder eines alten Kirchensystems zu zersprengen suchen, um Luft zu gewinnen für dasjenige, was als heiße Glut in den Herzen lohte — sie konnten sich allenthalben schwer mit dem Gedanken befreunden, ihr neues, unter Kampf und mit

Blut aufgebautes Reich mit irgendeiner anderen geistigen Macht, sei es auch die Wissenschaft, zu teilen. Man denke an die Äußerungen der kirchlichen Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte über die heidnische Wissenschaft und Philosophie, an die Regressivmaßregeln, welche der kaum selbst christlich gewordene Staat in Rom gegen die Ausübung der heidnischen Kulte und gegen den Fortbestand der Philosophenschulen ergriff; man erinnere sich der wütenden Ausfälle Luthers gegen „die Bestie Vernunft", die er mit einem Fußtritt unter die Bank weisen will, sobald sie sich erfrecht, in Glaubenssachen mitzureden! Und ist nicht der Kopernikanismus, sobald man seine Tragweite als Weltanschauung einmal begriffen hatte, von protestantischer Seite ebenso wie von katholischer befehdet, ja mit Unterdrückung bedroht worden? Kann man im Ernst den Kalvinismus in der Schweiz, in Schottland, in den Niederlanden als Vorkämpfer der Denkfreiheit bezeichnen wollen? Die Verfolgungen, welche die führende Geistesmacht des 17. Jahrhunderts, die cartesianische Philosophie, wegen ihrer Förderung einer mechanistischen Denkweise in der Naturerklärung, wegen ihrer Opposition gegen den Hexen- und Teufelsglauben zu erdulden hatte; die hundert Ängste und Schwierigkeiten, unter welchen die Führer der Aufklärung in England und Schottland, ein Toland, Shaftesbury, Hume, ihre Werke veröffentlichten — das alles und vieles andere, was noch anzuführen wäre, ist wohl geeignet, uns an dem genealogischen Zusammenhang zwischen Glaubens- und Denkfreiheit, welchen Luzzatti wie ein Verhältnis von Mutter und Kind bezeichnet, irrezumachen. Der Glaube ist seiner Natur nach intolerant: um so gewisser, je tiefer er wurzelt, je mehr er das ganze Wesen des Menschen erfaßt. Er hat nirgends die Freiheit erzeugt, sondern stets nur eine Herrschaft durch eine andere, einen Glauben durch einen anderen zu ersetzen gestrebt. Die Freiheit, d. h. das friedliche Nebeneinanderbestehen verschiedener Glaubenssysteme und einer von ihnen unabhängigen Wissenschaft, ist ihm stets in heißen Kämpfen abgerungen worden. Der Glaube ruft nach Freiheit, solange er sich in seiner vollen Entfaltung irgendwie gehemmt glaubt; er unterdrückt die Freiheit, sobald er sich im Besitze der Herrschaft sieht. Wirkliche Glaubensfreiheit kann nur die Wissenschaft fördern, weil sie

sich auf einem Standpunkt befindet, der alle religiösen Vorstellungen unter sich gelassen hat, und es ist vielleicht eines der fühlbarsten Gebrechen in Luzzattis historischer Darstellung, daß er die Rolle, welche die großen Kritiker der Religionen in dem Kampfe um die Begründung der Denkfreiheit gespielt haben, allzu gering anschlägt. Bayle, Voltaire, Hume, Gibbon, Lessing, Strauß und Feuerbach haben dem Glauben an die historische Religion schwere Wunden geschlagen; aber diese Wunden sind wieder vernarbt, und nur um den Preis, daß der menschliche Geist durch Kritik und vergleichende Betrachtung der verschiedenen Religionsformen an der absoluten Wahrheit der einzelnen Religionen irre wurde und sie insgesamt als Glieder einer Klasse von geschichtlichen Phänomenen betrachten lernte, konnte das tödliche Gewicht erleichtert werden, mit welchem die Glaubenssysteme auf der Menschheit lasteten.

Es geht ein Geist hoher Friedensliebe und reinster Idealität durch Luzzattis Buch. An hundert Stellen bricht die innige Überzeugung des Verfassers hervor, daß Glauben und Wissen keine Gegensätze seien und daß es für Regierungen und Parlamente keine heiligere Pflicht gäbe, als allen, die Gott suchen, wie allen, die nach wissenschaftlicher Erkenntnis ringen, freie Bahn zu schaffen. In unwidersprechlicher und eindringlicher Weise scheint dem Verfasser die Geschichte ebensowohl diejenigen zu verurteilen, welche glauben, im Namen Gottes die Wissenschaft bekämpfen zu müssen, wie diejenigen, welche sich einbilden, im Namen der Wissenschaft den Glauben abschaffen zu sollen. „Möchte es mir doch gelingen," so ruft Luzzatti aus, „am Abende meines Lebens Glauben und freies Denken zu gegenseitiger Achtung zu bewegen. Den einen klar zu machen, daß nur die herbe, aber kräftige Luft der Freiheit ihrem Glauben die wahre Stärke geben kann, und die anderen davon zu überzeugen, daß der Komplex der sittlichen Ideen, obwohl im wissenschaftlichen Sinne nicht streng beweisbar, doch einen Schatz von unersetzlichen sozialen Gefühlen und Antrieben enthält." Wahrlich, ein Ziel, aufs innigste zu wünschen! Aber eine Bemerkung kann ich hier doch nicht unterdrücken. Der italienische Staatsmann scheint sich ethisches Leben nur in Verbindung mit religiösem Glauben denken zu können. Um an diesem Punkte seine Stellung nicht mißzuver-

stehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß für ihn Religion die freie und individualisierende Gestaltung der höchsten Lebenszusammenhänge und Lebenswerte bedeutet und daß solcher Ausblicke auch die Ethik nicht ganz entbehren kann. Dies aber brauchen doch keineswegs notwendig irgendwelche Formen historisch überlieferter Religion zu sein. Gerade auf dem Boden von Luzzattis Überzeugungen muß und wird sich im freien Wettkampfe der geistigen Mächte entscheiden, welche Formen des Glaubens sich der Menschheit dauernd als unentbehrlich erweisen werden. Und es muß in diesem Zusammenhange wohl daran erinnert werden, daß ein großer Teil der Kulturmenschheit heute nicht mehr wie früher im religiösen Glauben die einzige Quelle sittlichen Lebens erblickt. Wie wären sonst die Schulgesetzgebungen des republikanischen Frankreichs und auch Italiens, obwohl letztere an strenger Konsequenz der französischen nicht gleichkommen, zu verstehen? In allen Kulturländern sind heute Menschen vom ernstesten geistigen Gepräge daran, Jahrhunderte lange Bemühungen der Philosophie zu fruktifizieren und Ethik, als Lehre wie als Leben, als Unterweisung wie als Erziehung, abgesehen von jeder religiösen Metaphysik und von jeder religiösen Überlieferung, auf die innere Vernunft der Sache, auf die Grundtatsachen des sozialen Lebens und auf die sympathetischen Gefühle der Menschheit zu stellen. Was vor zwei Dezennien noch ganz vereinzelte Bestrebungen waren, ist heute zu einer starken Bewegung geworden, wie der im September 1908 unter lebhafter Beteiligung aus allen Kulturländern in London abgehaltene internationale Kongreß für Moralpädagogik gezeigt hat, dessen gesammelte Referate und Diskussionen ein höchst wertvolles Hilfsmittel für das Verständnis dieser Probleme sind. Kein Anhänger der Ideen, welche auf diesem Kongreß entwickelt worden sind, würde Luzzatti widersprechen, wenn er es beklagt, daß sich in unserer modernen Gesellschaft eine einseitige, manchmal fast brutale Neigung geltend mache, das Wissen über alles Maß zu glorifizieren und in ihm allein die Hoffnung und das Heil der Völker zu erblicken. Das schöne Wort der Staël, welches er zitiert: „Der Fortschritt der Wissenschaft fordert gebieterisch den ethischen Fortschritt. Wenn die Macht des Menschen steigt, müssen auch die Hemmungen stärker werden, die ihn hindern,

sie zu mißbrauchen," — dieses schöne Wort drückt die innerste Überzeugung jedes Freundes der ethischen Kulturbewegung aus. Aber ist es wirklich nur die Religion, welche geeignet ist, solche Hemmungen zu schaffen?

Luzzatti meint, der Sinn für das Göttliche wachse in der Menschheit in gleicher Proportion mit dem Positivismus, und er spricht mit Bewunderung von der Geschicklichkeit, mit welcher der Glaube sich modernste Fortschritte der Wissenschaft und neueste Forderungen des sozialen Denkens aneigne, um sie in den Dienst der Religion und der leidenden Menschheit zu stellen. In diesen Partien läßt das Buch auf eine ungemein charakteristische Weise die großen Unterschiede der geistigen Situation erkennen, welche zwischen den Ländern romanischer und germanischer Kultur bestehen. Ein deutscher oder österreichischer Schriftsteller — im übrigen mit Luzzatti völlig auf einerlei Grund und Boden stehend — würde es gewiß anders geschrieben haben. Es sind Seiten darin, auf denen Luzzatti wie ein Verteidiger des Glaubens erscheint, diktiert von einer fast zärtlichen Besorgnis um die Zukunft der Kirchen in dem glaubenslos werdenden Staate, vor der Unterdrückung der Religion, durch ein übermächtig werdendes Freidenkertum. Solche Besorgnisse sind dem wohl verständlich, welcher die ganze Schroffheit des Gegensatzes zwischen Kirchentum und Freidenkertum in romanischen Ländern kennt und die Stärke der Position, welche das letztere sich dort errungen hat. Man denke an die Härte, mit welcher der französische Kulturkampf geführt worden ist, an die Kruditäten, welche gelegentlich auf den internationalen Freidenkerkongressen gegen Kirche und Religion und vieles, was einem großen Teil der Menschheit ehrwürdig ist, ausgeschüttet werden. Es berührt wohltuend und muß im Interesse des Friedens als die Tat eines echten Menschenfreundes und eines wahrhaft freien Geistes begrüßt werden, wenn Luzzatti keine Gelegenheit vorübergehen läßt, um auch die Vertreter der Aufklärung und des Freidenkertums zur Toleranz, zum Verstehen der religiösen Ideen und Einrichtungen aufzufordern. Aber freilich: das sind Klänge, denen für unsere Ohren beinahe die volle Aktualität und die unmittelbare Beziehung auf die Wirklichkeit des Lebens fehlt — Worte, aus einer völlig verschiedenen geistigen Situation heraus gesprochen. Zwar wird

auch im Bereich der deutsch-österreichischen Kultur oft genug über den Rückgang des Glaubens, über die Bedrohung der Religion geklagt; aber das sind keine Friedensklänge wie bei Luzzatti, sondern agitatorische Kampfrufe. Nicht um die Erhaltung der Religion oder eines wertvollen Kulturelements oder einer stillen Seelenzuflucht inmitten des Lebensgetümmels handelt es sich dabei, sondern um die Erhaltung der kirchlichen Herrschaft im Staate, um die Unterdrückung des religiösen Individualismus und um die Hemmung der freien Forschung durch das Dogma. Und wie wild auch bisweilen auf Freidenkerkongressen gehaltene Reden und ihr Echo in einer gewissen Presse klingen mögen — es stehen diesen Ausfällen doch die in regelmäßiger Wiederkehr auf den deutschen und österreichischen Katholikentagen gehaltenen Reden mit ihren gewiß nicht minder leidenschaftlichen Anklagen gegen die Freiheit der Wissenschaft, gegen die Universitäten, gegen den modernen Unglauben, gegen die Autonomie des individuellen Gewissens gegenüber. Und so ist auch ein Teil der katholischen Presse mit ihrem rüden, haßerfüllten Tone, mit ihrem Unfehlbarkeitsdünkel, mit ihrer völligen Unfähigkeit, sich in ein auf anderer Grundlage ruhendes Geistes- und Gemütsleben hineinzudenken, den schlechtesten Erzeugnissen der Fanatiker des Unglaubens ganz und gar ebenbürtig. Aber wie ganz verschieden ist das soziale und politische Gewicht dieser beiden Gruppen; wie verschieden der Rechtsschutz, den sie genießen! Jene Katholikenversammlungen vom Segen des Heiligen Vaters, von freundlichen Begrüßungen fürstlicher Persönlichkeiten, von wohlwollender Nachsicht der staatlichen Organe gestützt und getragen; jene Freidenkerversammlungen argwöhnisch überwacht, ungern gesehen und ihre Redner in vielen Fällen von strafrechtlicher Verfolgung bedroht. Ich weiß nicht, ob der Fall je vorgekommen ist, daß auf solchen kirchlichen Agitationsversammlungen ein Redner vom Regierungsorgan zur Mäßigung ermahnt oder wegen Verunglimpfung der Wissenschaft und ihrer Vertreter, wegen seiner Angriffe gegen das Staatsgesetz, das die Freiheit der Wissenschaft in Forschung und Lehre gewährleistet, zur Verantwortung gezogen worden wäre.

Nirgends aber stoßen die Gegensätze der heutigen Kulturwelt so hart aneinander wie in der Schule, und es erscheint mir

als einer der auffallendsten Züge von Luzzattis Buch, daß, mit Ausnahme der wesentlich nur referierenden Einleitung, der Verfasser an diesem Probleme eigentlich vorübergeht. In der Schule, mehr als irgendwo sonst im Leben, müßte sich die Wahrheit des Satzes bewähren, daß zwischen den Lehren der Religion und der Wissenschaft kein Widerspruch bestehen kann, wie es Luzzatti mit so großem Nachdruck ausspricht. Wenn dem so wäre, so verstünde man die leidenschaftlichen Kämpfe nicht, welche innerhalb des ganzen Bereiches unserer Kultur um die Frage ausgefochten werden, welcher von beiden Mächten die Prärogative in der Schule gebühre. Dieses Problem ist überall schwer zu einem Ausgleich zu führen, welcher den Bedürfnissen der Kultur und den Wünschen der großen Religionsparteien entspricht. Wird es vom Standpunkte des Glaubens aus gelöst, wie im Deutschen Reiche und in Österreich, bildet der Religionsunterricht einen integrierenden Bestandteil des Schulunterrichtes überhaupt, so treten jene, gerade vom Standpunkte einer unbedingten Glaubens- und Gewissensfreiheit höchst anstößigen und verwerflichen Vergewaltigungen der Kinder von Dissidenten und Konfessionslosen ein, von denen die deutsche wie die österreichische Schulpraxis voll ist. Löst man aber das Problem vom Standpunkte der Wissenschaft aus, d. h. verbannt man aus der öffentlichen Schule jede religiöse Unterweisung und ersetzt sie durch ethische, so ist nach allen bisherigen Erfahrungen kaum zu vermeiden, daß eine solche „glaubenslose“ Schule nun wieder von den eifrigen Anhängern der Religionsbekenntnisse als eine Verkürzung ihres Rechtes empfunden wird und die Klage über Gewissenszwang alsbald von dieser Seite aufs lauteste ertönt. Solche Fragen zu erörtern, ist indessen hier nicht der Ort, um so weniger, als diese Seite des Problems in dem Buche Luzzattis nur flüchtig gestreift ist. Sie ist aber, wenigstens für den Bereich der deutschen und österreichischen Kultur, die aktuellste Form, in welcher das Problem der Gewissens- und Denkfreiheit auftritt.

Über die Hochspannungen der Gegensätze, welche sich hier gegenüberstehen, wird man nur hinwegkommen, wenn noch eine gewaltige Arbeit der Klärung und Verständigung geleistet worden ist. Tief sitzt dem Kirchentum noch immer der alte, unselige

Begriff des „Glaubenszwanges“ im Blute, die Vorstellung einer religiösen Wahrheit, die durch staatliche Mittel zu schützen sei, eines Heiles, das man aus Gewissenspflicht anderen mit Gewalt aufnötigen müsse. Festgewurzelt ist noch immer die Anschauung, daß die Diversität religiöser Bekenntnisse, die individualisierende Ausprägung der Glaubensformen, eine für den Staat bedrohliche Erscheinung sei, der nach Kräften entgegengewirkt werden müsse. Und es ist fast selbstverständlich, daß solche Auffassungen wieder dazu führen müssen, der Opposition gegen das offizielle Kirchentum und seine Verquickung mit dem Staate jene leidenschaftliche, gehässige Schärfe zu geben, welche im kirchlichen Wesen nur den Feind erblickt und diesen mit allen Mitteln zu entwurzeln sucht. Um solche Gegensätze zu überwinden, dazu müssen die religiösen Bekenntnisse lernen, sich als Früchte eines Stammes oder als verschieden gebrochene Strahlen eines Lichtes zu verstehen und zu achten; dazu muß die Aufklärung noch einige Schichten tiefer schürfen, als es viele ihrer Vertreter getan haben und tun, und die Wurzeln aufdecken, welche das religiöse Wesen und seine Glaubensvorstellungen in gewissen unzerstörbaren Bedürfnissen der Menschennatur besitzt. Bei diesem Friedenswerke der Zukunft mögen die Gedanken eines Mannes wie Luzzatti wertvolle Helfer sein.

70

Zur religiösen Zeitlage

(1908)

Mehr als dreißig Jahre sind vergangen, seit Eduard von Hartmann, damals am Anfang seiner langen und glänzenden schriftstellerischen Laufbahn stehend, „Die Selbstzersetzung des Christentums“ als einen unaufhaltsamen, mit innerer Notwendigkeit sich vollziehenden Prozeß verkündete, seit D. Fr. Strauß am Schlusse einer Lebensarbeit, die von dem ernstesten Bemühen ausgegangen war, um den Geist der strengsten wissenschaftlichen Kritik und den wesentlichen Dauergehalt der christlichen Theologie in Einklang zu bringen, in seiner Bekenntnisschrift „Der alte und der neue Glaube“ sich und die vielen, in deren Namen

der gefeierte Autor sprechen zu dürfen glaubte, vom historischen Christentum, ja von der überlieferten Religion völlig lossagte und den gänzlichen Bruch mit diesen Mächten der Vergangenheit als unvermeidlich verkündete. Kurz zuvor hatte das vatikanische Konzil dem gesamten Katholizismus eine Stellung auf dem entgegengesetzten Pole des religiösen Lebens angewiesen: dem Gedanken an eine Veränderlichkeit der Formen des religiösen Lebens war der Begriff einer durch die Jahrhunderte sich hindurchziehenden Stabilität entgegengeworfen worden; der Freiheit der Forschung und Lebensgestaltung auf religiösem Gebiet die unfehlbare Lehrautorität der Kirche, ausgeübt durch den Bischof von Rom, gegenüber gestellt worden. Vielen erschien das damals als ein Schritt von außerordentlicher Kühnheit, der den Zusammenbruch des ganzen Kirchengebäudes zur Folge haben müsse. Der mächtige Aufschwung des deutschen Geistes in Politik und Wissenschaft, in Volkswirtschaft und Industrie, schien eine solche Knebelung nicht ertragen zu können. Viele der besten Männer auf katholischer Seite beklagten es bitter, daß mit dem Vatikanum jede Möglichkeit einer Verständigung zwischen dem Katholizismus und der modernen Welt ausgeschlossen sei; daß der scheinbare Triumph der römischen Politik die Masse des Volkes förmlich der Religionslosigkeit in die Arme treibe. Aber der Versuch, welcher damals gemacht wurde, die Wirkungen des Konzils auf Deutschland durch eine Gegenbewegung innerhalb des Katholizismus abzuschwächen, mißlang völlig. Der sogenannte Altkatholizismus versickerte schon nach kurzer Zeit im Sande der allgemeinen Gleichgültigkeit. Sein Programm enthielt zu wenig Negation und zu wenig Position. Er wollte nur die Kirche darstellen, wie sie v o r dem vatikanischen Konzil gewesen; eigentlicher „Reformkatholizismus“ zu werden, dazu fehlte es seinen Führern und Häuptern an der religiösen Initiative, an der Kühnheit des Wagens. Die Angst, dem Protestantismus zu nahe zu kommen und unter der gefährlichen Anziehungskraft des Prinzips der freien Forschung und der subjektiven Glaubensüberzeugung jegliche gesicherte Lehrautorität zu verlieren, hemmte seine Schritte. Die römische Kirche aber hat, unterstützt durch politische Unterströmungen im Reiche, durch Feindseligkeiten des provinzialen Partikularismus gegen die neue preußische

Führung, getragen durch die Abneigung gewisser katholischer (und mit Österreich, d. h. mit der alten, durch Bismarck zertretenen großdeutschen Idee liebäugelnden) Kreise, gegen das protestantische Kaisertum der Hohenzollern, in den auf das Konzil folgenden Jahren eine ungeheure Tätigkeit entfaltet, um den Eindruck des Jahres 1870 wettzumachen, die Bevölkerung an sich zu fesseln, in ihrem Sinne zu organisieren und geistig zu bearbeiten. Unter dem Regiment Pius IX. im ganzen mehr negativ durch fortgesetzten Kampf gegen die „Irrlehren der modernen Kultur", durch Warnung vor den falschen Propheten; unter Leo XIII. auch positiv durch Entwicklung und Belebung einer in strenger Unterwürfigkeit unter das römische Dogma arbeitenden Literatur, welche im belletristischen wie im wissenschaftlichen Sinne die Bedürfnisse der Gläubigen zu befriedigen sucht, ohne das Gift des Zweifels und der Irrlehre in die Seele fallen zu lassen. Katholische Wochenschriften sorgen für Unterhaltung, katholische Konversationslexika für Belehrung; Naturwissenschaften wie Geschichtswissenschaften, alle Zweige der Philosophie werden von „gutgesinnten" Gelehrten, oft mit Benutzung eines sehr ausgebreiteten, mühevoll für die apologetischen Zwecke der Verfasser gesichteten Materials bearbeitet, um an Verbreitung positiver Kenntnis mit den ungläubigen oder freidenkerischen Werken zu wetteifern, durch den Ausblick auf die im Hintergrunde stehende unantastbare, aus allen scheinbaren Trübungen hell hervorleuchtende Wahrheit der katholischen Weltanschauung sie zu übertreffen. Und für die Armen im Geiste sorgt ein mit raffiniertem Geschick auf die Ausnutzung der Schwächen des menschlichen Herzens, des menschlichen Denkens berechnete Kalenderliteratur, um das Wunderbare nicht nur als möglich, sondern als alltäglich erscheinen zu lassen und ihre Leser in Weltenferne von allem modernen Geiste zu rücken. Diese Bemühungen waren nicht vergeblich. Das Gedeihen des katholischen Buchhandels, die vielen Auflagen der wirksameren Schriften dieser katholischen Literatur, die stramme politische und soziale Organisation des Katholizismus, der Massenbesuch seiner alljährlich wiederkehrenden Tagungen, die außerordentlich entschiedene, oft rücksichtslose Sprache, die dort geführt wird, zeigen zur Genüge, welche Macht der Katholizismus im heutigen Deutschland darstellt.

Innerhalb der römischen Kirche ist also jener Zersetzungsprozeß des Christentums, von welchem zu Beginn der siebziger Jahre gesprochen werden konnte, durch die Autorität des Papstes völlig zum Stillstand gekommen. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird das Schicksal des Modernismus, des Reformkatholizismus im 20. Jahrhundert, kein anderes sein als das des Altkatholizismus im 19. Die Modernisten wollen das, was in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Döllinger wollte: keinen Separatismus, keine selbständigen Gemeinden; in der Kirche ausharren, um sie mit einem neuen Sauerteig zu durchdringen und von innen heraus umzugestalten. Aber von zwei Dingen eins. Entweder diese Männer bleiben mit ihren „Reformen“ an der Außenseite des heutigen Katholizismus stehen, dann kann durch sie die prinzipielle Stellung dieser Religionsform zum modernen Leben und zur Wissenschaft nicht wesentlich verändert werden. Oder sie greifen tiefer und rühren an irgendeinem Punkte an die dogmatischen Grundfesten, — dann fallen sie als Opfer der Autorität, die sich selbst als unfehlbar erklärt hat. Sie werden entweder zur Unterwerfung genötigt wie Schell und Ehrhard oder aus der kirchlichen Gemeinschaft hinausgedrängt, wie die gegen Schnitzer verhängte große Exkommunikation beweist.

Ein wesentlich anderes Bild bietet der Protestantismus in Deutschland dar. In ihm ringen — man kann sagen seit dem Aufklärungszeitalter — zwei Richtungen um die Herrschaft, in Kämpfen, deren vornehmster, aber keineswegs einziger Schauplatz die theologischen Fakultäten waren, die sich aber sehr oft auch im Verhältnis des einzelnen Predigers zu seinen übergeordneten Kirchenbehörden, wie zu seinen Gemeinden fühlbar machten. Auch hier ein mehr oder weniger dogmatisch abgeschlossener Bekenntnisglaube auf der einen Seite, welcher das Recht und die Pflicht der freien Forschung und der subjektiven Glaubensüberzeugung — diesen Urquell aller protestantischen Religiosität — auf Schritt und Tritt gleich der römischen Kirche durch Autoritäten, durch symbolische Bücher und deren traditionelle Auslegung innerhalb der Konfession, hemmt und festlegt. Auf der anderen Seite aber die Tendenz, diesen Dogmatismus durch Heranziehung aller Quellen und Hilfsmittel der Erkenntnis,

historische, bibelkritische, philosophische, zu überwinden, dem christlichen Glauben die Form zu geben, in welcher seine historische Grundlage möglich, seine Lehre mit dem wissenschaftlichen Denken vereinbar, sein Einfluß auch auf solche Kreise, welche die Religion nicht durch ein Opfer des Verstandes erkaufen wollen, aufrecht zu halten ist. Diese Tendenz hat mit den wechselnden Zeiten verschiedene Gestalt angenommen: überwiegend rationalistisch und humanistisch in den Tagen der Aufklärung; spekulativ, auf den reinen Ideengehalt des Dogmas gerichtet, in der Schule Daumers und Hegels; mystisch-sentimental die Gefühlsgrundlagen der Religion betonend in der Schule Schleiermachers und Ritschls; historisch-kritisch um die Ermittlung der Urgestalt des Christentums, der menschlichen Persönlichkeit Jesu, des historischen Kernes seiner Schicksale, der unverfälschten Form seiner Lehre bemüht schon in dem älteren, namentlich durch Schenkel vertretenen Protestantenverein; in der neuesten Zeit vor allem durch Persönlichkeiten wie Hausrath, Lipsius, Pfleiderer, Harnack vertreten — nicht zu reden von der äußersten Linken dieser Richtung, die in Kalthoff und manchen seiner nordwestdeutschen Geistesverwandten nur noch dem Namen nach mit dem historischen Christentum zusammenhängt. Mannigfach wie die Formen dieser „protestierenden“ Richtung im Protestantismus waren ihre Schicksale, die hier im einzelnen nicht verfolgt werden können. Bald schien es, als sollte sie die Universitäten erobern; bald wieder, als sollte sie mit den theologischen Fakultäten das Ohr der Jugend und die Fühlung mit den Gemeinden verlieren. Was ihr entgegenwirkte, war derselbe Zug nach Kirchenbildung und damit zum Autoritätsprinzip, der schon in den Anfängen des Protestantismus der von Luther proklamierten „Freiheit des Christenmenschen“ immer entgegengewirkt hatte; dasselbe Bedürfnis der neuen Kirche nach Anlehnung an die Staatsgewalt, das schon im 16. Jahrhundert fürstliche Herren von zweifelhaftester Qualität mit dem jus religionis ausgestattet und zu obersten Häuptern ihrer Landeskirchen gemacht hatte. Dieser Zug ist auch heute noch sehr stark, obwohl gerade in den beiden letzten Jahrzehnten die liberale Richtung im Protestantismus große Fortschritte gemacht hat und durch bedeutende Persönlichkeiten vertreten ist.

Diese Richtung bedeutet im deutschen Protestantismus einen inneren Widerspruch. Die Religion als eine offizielle Staatsanstalt, und die Religion als eine auf freie Forschung und subjektives Erleben sich gründende Gewissensfrage, — diese beiden gegensätzlichen Auffassungen müssen zwar nicht notwendig in Konflikt geraten (denn es kann ja sein, daß das individuelle Denken und Fühlen in autoritär festgesetzten Formen sein Genügen findet); aber der Konflikt lauert sozusagen immer im Hintergrunde des Verhältnisses, und er kommt in hundert und hundert Fällen für Geistliche wie für Laien zum Vorschein. Nicht mit solcher Schärfe in der Regel wie in der ihrem innersten Wesen nach autoritären Papstkirche, weil dem Protestantismus keine derartigen Mittel kirchlicher Zucht zu Gebote stehen, wie sie jene in ihrer strammen hierarchischen Organisation, in ihren Sakramenten und namentlich im Beichtinstitut besitzt; aber der Geistliche, der Prediger, welcher auf der Universität mit allen Bildungsstoffen der modernen Welt getränkt und vom Geiste einer rein wissenschaftlichen Behandlung der Theologie erfüllt worden ist, sieht sich doch in dem Augenblicke, wo er sein Amt antritt, einem überlieferten Lehrstoffe, einer bestimmten historischen Auffassung und dogmatischen Gestaltung des Christentums gegenüber, an welcher er willkürlich nichts zu ändern befugt ist und welcher er seine persönlichen Überzeugungen mit Mühe, mit tausend Künsten subtiler Auslegung, mehr oder minder durchsichtiger Verschleierung — oft unter großen Einbußen an dem kostbaren Gute voller intellektueller Redlichkeit — anzupassen suchen muß. Und wenn auch das erwachsene Gemeindeglied innerhalb der protestantischen Kirchen ein weitgehendes Selbstbestimmungsrecht besitzt — an seinen Kindern, im Schul- und Konfirmandenunterricht erlebt es den Zusammenstoß seiner persönlichen Überzeugungen mit der offiziellen Lehrform oftmals deutlich genug als eine Bedrückung des eigenen Gewissens wie der jungen Seelen, denen allzu früh die verhängnisvolle Lehre von der doppelten Wahrheit eingepflanzt wird.

Durch diese Verhältnisse rückt der deutsche Protestantismus trotz seiner blühenden wissenschaftlichen Theologie und trotz der durchaus modernen Denkweise, welche Männer wie Harnack, Troeltsch, Pfleiderer, Bousset, Beth innerhalb ihres

Bekenntnisses auszubilden bestrebt sind, praktisch oft bedenklich in die Nähe der römischen Kirche und bringt seine Anhänger leicht in ähnliche geistige Zwangslagen wie diese. Eben dadurch aber verliert diese Reformkirche als Staatsanstalt die Eignung, die große Mission zu erfüllen, welche ihr die Entwicklung des religiösen Lebens in der nächsten Zukunft zuweist: die Vermittlung zwischen der autoritären, wundergläubigen, sakramentalen Papstkirche und den verschiedenen Richtungen des von der historischen Religion völlig sich ablösenden Freidenkertums; Vermittlung nicht etwa im Sinne unverständigen Zusammenschweißens und Ausgleichens von Dingen, die ihrer Natur nach einander ausschließen, sondern Vermittlung im Sinne einer Befriedigung der vielfach abgestuften Formen des religiösen Bedürfnisses, welche zwischen der katholischen Wunderreligion und der Menschheitsreligion des Freidenkertums in der Mitte liegen. Daß es deren nicht bloß die zwei Formen evangelischen Glaubens gibt und geben kann, welche durch den Lutherkatechismus und den Heidelberger Katechismus repräsentiert werden, zeigt ein Blick auf die Entwicklung des Protestantismus im Bereiche der englischen und amerikanischen Kulturwelt. In England hat der religiöse Individualismus schon am Ende des 17. Jahrhunderts der Staatskirche, die daneben bestehen blieb, die volle Freiheit der Sektenbildung abgerungen, und eine Fülle von hervorragenden religiösen Geistern ist auf dem einen wie auf dem anderen Boden gewachsen. In der nordamerikanischen Union, die von „Protestanten“ im kirchlichen wie im politischen Sinne gegründet wurde, hat sich von Anfang an das religiöse Leben in voller Freiheit entwickelt und zu einer so mannigfaltigen Abstufung der Bekenntnisse geführt, daß vom römischen Katholizismus bis zu den freiesten Formen der Religion fast alle Abstufungen vertreten sind. Konflikte, wie sie im deutschen Protestantismus auf der Tagesordnung sind, gehören dort zu den größten Seltenheiten. Der Gläubige ist nicht gezwungen, will er überhaupt religiöse Belehrung und Erbauung suchen, einen Prediger zu hören, dessen Auslegung des Christentums seinen inneren Widerspruch erweckt; zu dessen Formeln er im Herzen nein sagt, während sie ihm äußerlich mit der Autorität des religiösen Lehrers und Beraters entgegentreten. Der Geistliche,

der über Geist und Buchstaben eines bestimmten Bekenntnisses hinausgewachsen ist, hat es nicht notwendig, den Widerspruch seiner Überzeugungen mit dem Glauben seiner Gemeinde zu verdecken, zu verbergen: er kann dorthin gehen, wo er gesucht und verstanden wird.

Eine derartige Entwicklung ist im Bereiche des deutschen Protestantismus durch das System des Landeskirchentums und seiner Kirchenverfassung unterbunden und nur an einzelnen Punkten und in kleinen Gebieten möglich geworden. Die Einheitstendenz des militärisch-bureaukratischen Systems und der falsch verstandene Selbsterhaltungstrieb des Protestantismus im Wettbewerb mit der römischen Kirche wirkten dabei zusammen. Wohl haben sich die Landesregierungen nach harten Kämpfen überall dazu verstehen müssen, das Nebeneinander verschiedener Bekenntnisse prinzipiell zu gewähren. Aber es dürfen ihrer nicht zu viele werden; noch immer spielt der Begriff des „anerkannten“ Religionsbekenntnisses eine verhängnisvolle Rolle. Als ob der Staat nicht jede Religionsform, deren Lehren nicht gegen das Strafgesetz verstoßen, anzuerkennen, d. h. zu dulden hätte! Und der Protestantismus unterliegt seit Luther und Kalvin immer wieder dem Trugbilde „der reinen Lehre“ und ihrer dogmatischen Fixierung und glaubt nur dadurch ein Gegengewicht gegen die festgeschlossene Autorität der Papstkirche zu besitzen. Diese Rechnung mochte im Zeitalter der Reformation noch einigermaßen berechtigt erscheinen. Damals, als es für die Menschheit nur die Alternative gab: „Göttliche Wahrheit oder abscheuliche Irrlehre“, mußte fast unvermeidlich auch die Reformkirche einen dogmatischen Charakter annehmen. Heute, da selbst für den Gläubigen, wenn er nur nicht völlig befangen dahinlebt, der Gedanke unvermeidlich geworden ist, die verschiedenen Formen des Christentums seien nur verschieden gefärbte Strahlen *eines* Lichtes, ist umgekehrt die Freiheit der religiösen Lebens- und Glaubensgestaltung das starke Bollwerk des Protestantismus; die geistige Lockung, welche er auf denkende und zugleich religiös gestimmte Gemüter auszuüben vermag; das beste Mittel der Propaganda, gerade auch der römischen Kirche gegenüber. Die oft gehörte staunende Klage über das Anwachsen des Katholizismus auch in prote-

stantischen Ländern, die mangelnde Werbekraft der evangelischen Bekenntnisse gegenüber der Papstkirche, lassen sich — zum Teil wenigstens — aus der Vernachlässigung des Freiheitsprinzips gegenüber dem Autoritätsprinzip im deutschen Protestantismus erklären. Wer sollte Lust haben, wenn ihn die dogmatische Gebundenheit des Katholizismus drückt, sich ihr dadurch zu entziehen, daß er einen Bekenntniszwang mit einem anderen, ein bißchen mehr Wunder und Übernatürlichkeit mit etwas weniger, vertauscht? Und dieselbe Erwägung gilt nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für den geschichtlichen Verlauf im großen. Je sorgfältiger der Protestantismus sich dogmatisch rüstet und gürtet, um so sicherer wird er eines Tages in den auch für Deutschland unvermeidlichen, totalen geistigen Bankrott des Katholizismus mit verwickelt werden. Je mehr sich auch der deutsche Protestantismus individualisiert, je freiere Bahn er starken Persönlichkeiten, verschiedenen Auffassungen des Christentums und verschiedengearteten Bedürfnissen in Glaube und Lehre zu gewähren vermag, um so besser wird er den Wandel der Zeiten überdauern und die alte Religion neuen Menschen und neuen Denkformen anzupassen vermögen. Der Staat kann ihm dabei nicht helfen. Alles, was der Staat tun kann, im Sinne einer wahrhaft konservativen Kirchenpolitik tun *muß*, ist dies: eine solche auf freie Gemeindebildung gerichtete Entwicklung nicht zu stören, nicht durch Gegenwirkungen zu hemmen. Aber ob sie eintritt, ob der Pulsschlag des religiösen Lebens und Bedürfnisses in der Gegenwart noch stark genug ist, um den Zwiespalt zwischen äußerer Form und innerem Gehalt unerträglich zu finden und sich nicht bei mehr oder minder trügerischen Kompromissen mit dem Hergebrachten zu beruhigen, — das ist wohl der Prüfstein für die innere Lebenskraft des Protestantismus oder einer historisch verankerten Form des christlichen Glaubens überhaupt; der Prüfstein dafür, ob er sich als solche behaupten oder nach längerer oder kürzerer Zeit in jene allgemeinste Form übergehen wird, in welcher er nie verschwinden kann, so lange unsere Kultur noch nicht in chinesische Erstarrung gesunken ist, jenen Protestantismus, welchen D. Fr. Strauß bei seinem fein zugespitzten Frageepigramm im Sinne hat, welches er sich selbst mit einem Bekenner alten Stiles austauschen läßt:

„Was sprichst du da für Unverstand?
Du seist kein Christ, doch Protestant!“ —
„Kein Unverstand; wie mancher ist
Kein Mensch und doch ein frommer Christ.“

71

Gedanken über Reformkatholizismus

(1902)

I

Unter allen Fragen, die das beginnende Jahrhundert ungelöst von seinem Vorläufer übernommen hat, steht sicherlich die religiöse im Vordergrunde. Die religiöse Frage aber ist in Wahrheit die katholische, weil sich keine andere Form der religiösen Organisation mit dem Katholizismus an Einheitlichkeit der Leitung, an konsequenter Durchbildung des Lehrsystems und internationaler Verbreitung vergleichen kann. Mit Recht führt die römische Kirche den Namen der katholischen, der allgemeinen: nicht darum, weil es außer ihr keine kirchlichen Gemeinschaften gäbe und sie alle Menschen und Völker umfaßte, sondern darum, weil sie allein und in keinem Sinne Landeskirche ist, vielmehr unter einem sichtbaren Oberhaupt, dem Papst, über alle staatlichen Schranken hinweg, einen inneren und äußeren Verband ihrer Gläubigen darstellt.

Der Katholizismus hat im 19. Jahrhundert ein neues Heroenzeitalter gehabt. Nicht als ob ich geneigt wäre, im Sinne der Papstlegende, den Gefangenen des Vatikan als einen Märtyrer und die im Kulturkampfe gemaßregelten Bischöfe und Priester als Glaubenszeugen anzusehen. Aber es will mich bedünken, als habe der Katholizismus jenen Kampf, den er von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts gegen die protestantischen Kirchen und Länder geführt hat, im 19. wieder aufgenommen: gegen einen neuen Gegner, die wissenschaftliche Aufklärung, und mit neuen, geistigeren Waffen, wie sie der geänderten Zeit, dem stärkeren Selbstbestimmungsrecht der Völker, der Abneigung gegen blutige Gewalttat in religiösen Dingen, entsprachen. Es wiederholt sich das große Schauspiel der Gegenreformation,

deren Inhalt ja mit den politischen Kämpfen des Papsttums um die europäische Suprematie, als deren bereite Helfer die Häuser Habsburg, Wittelsbach und Stuart auf dem Plan erscheinen, nicht erschöpft ist. Denn damals vollzog sich zugleich, unter dem Druck der ungeheuren Gefahr, angesichts der Entfesselung des in der Volksseele schlummernden tieferen religiösen Gefühls durch die Reformatoren, wenigstens ein Teil jener Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern, welche seit dem großen Schisma von Avignon die Sehnsucht aller ernsteren Gemüter gewesen war. Das Papsttum besinnt sich auf seinen geistlichen Charakter, der unter den Borgia, Rovere, Medici zu einer Farce geworden war; die mittelalterliche Veräußerlichung des Bußwesens verschwindet mit ihren Auswüchsen; neue Ordensgründungen versuchen das religiöse Innenleben aufzurichten. Mit Recht hat man gesagt, Luther sei, indem er die neue Kirche gegründet, zugleich der Reformator der alten geworden.

Ein ähnliches Schauspiel wiederholt sich im 19. Jahrhundert. Die Situation des Katholizismus am Ausgange des Aufklärungszeitalters zeigt große Verwandtschaft mit der Lage am Ende des 15. Jahrhunderts. Die Kirche hatte aufgehört, eine führende Macht im geistigen Leben zu sein; sie gilt als Hort der Dunkelmänner; sie muß im 18. Jahrhundert mit den Aufklärungsideen bis zu einem gewissen Grade paktieren, wie im 15. Jahrhundert der Humanismus zersetzend bis in ihre obersten Regionen vorgedrungen war; sie hat Mühe, sich auf sich selbst zu besinnen. Es kann keinen stärkeren Beweis für die ungeheure Lebenskraft der Institution geben, als daß es ihr zum zweitenmal gelungen ist, den Brand, der sie zu verzehren drohte, in ein läuterndes Feuer zu verwandeln, aus dem sie als Phönix hervorging. Und wie in den furchtbaren Kämpfen der Gegenreformation die Kirche wenigstens einen Teil ihres territorialen Bestandes gegen die neue Lehre behauptete, wenn sie diese auch nicht zu vertilgen imstande war, so ist sie, sieht man näher zu, in den geistigen und politischen Kämpfen des 19. Jahrhunderts nicht minder erfolgreich gewesen, auch da, wo sie scheinbar der verlierende Teil war. Dem Papsttum war es vergönnt, mit seiner Territorialität den letzten Rest jener rein weltlichen Interessen eines Fürstentums unter anderen Fürstentümern abzustreifen, welche diese geistliche Institution so

schwer belastet und mit so viel Schuld und Schande beladen haben: durch seltene Gunst des Schicksals in einer Weise, die ihm gestattet, diese Wohltat in einen Fluch für die räuberischen Gegner zu verwandeln und agitatorisch auszunutzen. Dieselbe Macht, welche Ranke, da er zu Anfang der dreißiger Jahre seine „Geschichte der Päpste“ herausgab, als eine Erscheinung der Vergangenheit rein historisch erfassen zu können glaubte, hat dreißig Jahre später das Wagnis unternommen, öffentlich und in der feierlichsten Kundgebung (Enzyklika Pius' IX. vom 8. Dezember 1864) den entschiedensten und unversöhnlichen Gegensatz des kirchlichen Glaubens und der katholischen Weltanschauung gegen die moderne Wissenschaft, gegen die moderne Philosophie, gegen den modernen Staat zu proklamieren. Nicht lange darauf konnte sie durch Konzentrierung der gesamten Lehrautorität der Kirche im Papste die jahrhundertlange Entwicklung der Hierarchie vollständig abschließen und sie in ihrer streng einheitlichen Gestaltung ausdrücklich allen anderen Gewalten, insbesondere den Hoheitsrechten der einzelnen Staaten, und in ihrem Anspruche auf Unfehlbarkeit auch dem Demokratismus der Wissenschaft entgegenstellen. Und um dieses Banner eines neuen streitbaren Katholizismus, das Pius IX. mit leidenschaftlich zitternder Hand, unbekümmert um Widerspruch und Spott aus dem Lager der Gegner, unbekümmert um die Warnungen vieler treuen Freunde und Anhänger der Kirche, inmitten der modernen Welt aufrichtete, hat sein Nachfolger alle Kräfte zu scharen gewußt, auch viele von denen, die Pius IX. abgestoßen. Mit unvergleichlich geschickter Diplomatie hat er vermocht, da, wo Pius IX. nur negiert hatte, schöpferisch zu wirken, die kirchliche Wissenschaft neu zu beleben, ihr große apologetische Ziele zu zeigen, ihr an dem architektonisch vollendetsten System der Scholastik ein geistiges Rüstzeug und ein fast unfehlbares Orientierungsmittel zu geben. Ja noch mehr. Auch auf dem Felde des praktisch politischen Lebens sollte der Gegner mit den eigenen Waffen geschlagen werden. Alle Errungenschaften moderner Rechtsauffassung, denen Pius IX. einfach geflucht hat: Preßfreiheit, Vereinsfreiheit, die konstitutionellen Freiheiten, das Wahlrecht, ja selbst die von der Kirche aufs tiefste gehaßte Glaubensfreiheit — sie werden jetzt willkommene

Mittel, um die Anhänger der Kirche auch im politischen Sinne zu organisieren, um kirchlichen Lehren und Anschauungen die weiteste Resonanz zu geben und den Staat mit Hilfe des parlamentarischen Apparates gefügig gegen die kirchlichen Wünsche zu machen.

Schärfer als je hat sich über alle dem der Gegensatz zwischen dem Katholizismus und dem modernen Geiste, dem Geiste einer nicht kirchlichen sondern wissenschaftlichen Kultur, herausgestaltet. Gerade so, wie die Reformbewegung des 16. Jahrhunderts und ihr Abschluß auf dem Konzil von Trient das mittelalterliche Kirchentum zwar von Auswüchsen gereinigt, aber auch schärfer umrissen und fester gefügt hat, so hat auch die große geistige Arbeit, welche während des ganzen 19. Jahrhunderts, besonders aber seit den siebziger Jahren, innerhalb des Katholizismus geleistet worden ist, diesen nicht umgestaltet, sondern die geistige Festung dieser Kirchengemeinschaft nur weiter ausbauen und besser armieren helfen. Der Katholizismus hat, wenn ich so sagen darf, seinen geistigen Rayon weiter vorgeschoben und beherrscht heute Gebiete, welche am Anfang des Jahrhunderts gegen feindliche Invasion fast schutzlos waren. Und in einem völligen Irrtum wäre derjenige befangen, welcher die moderne kirchliche Wissenschaft so verstehen wollte, als sei sie am Werke, die Tore der Festung zu öffnen und die Mauern einzuebnen, damit das Leben ungehindert ein- und ausströmen könne.

Reform des Katholizismus? Das ist kein Zukunftsprogramm; sie ist in vollem Gange; aber das bedeutet nichts weniger als einen Prozeß, durch welchen der Katholizismus durch Aufnahme moderner Bildungsstoffe sich selbst umgestaltete; das ist vielmehr eine Umgestaltung dieser Bildungsstoffe in dem Maße, als sie zur Aufnahme in das katholische System tauglich gemacht werden. Sicherlich gewinnt durch diesen Prozeß der Assimilation das katholische Geistesleben selbst eine veränderte Gestalt, ein geändertes Aussehen. Nicht nur in der literarischen Form, sondern auch in bezug auf den geistigen Gehalt, sind die Schriften eines Newmann, eines Lacordaire, eines Rosmini von den Arbeiten der Massillon, Bossuet und Fénelon soweit verschieden wie die Streitschriften eines Bellarmin oder Eck von irgend einer scholastischen „Summa“. Aber was sich ändert, das ist im

Grunde doch nur die Sprache, in der die katholische Idee zu den Völkern redet. Der Ton, auf den sie gestimmt ist, und die Beschaffenheit der Geister, an welche sie sich wendet. Mit größter pädagogischer Kunst wird das unveränderliche dogmatische System immer in das Gewand gekleidet, welches geeignet ist, seine Blößen zu verhüllen und es der Zeit angenehm zu machen, gleichwie die Marienbilder in den Kirchen von Zeit zu Zeit mit einem neuen Mantel herausgeputzt werden.

In einem gewissen Sinne also in immerwährender Anpassung an die wechselnden Bedürfnisse der Jahrhunderte und ihre Bildung begriffen und mit dem Geiste der Gegner sich selbst verändernd, ist der Katholizismus in jedem strengeren Sinne des Wortes schlechterdings irreformabel. Ja, man darf vielleicht sagen, er selbst habe diese seine Irreformabilität dogmatisch fixiert. Wenn die Lehrautorität der Kirche unter direkter Leitung des heiligen Geistes steht, wenn ihre Festsetzungen, einerlei ob sie durch allgemeine Konzilien oder durch den Papst ex cathedra erfolgen, unfehlbar sind; wenn die Kirche schlechterdings nichts zu lehren behauptet als dasjenige, was vom Beginne des Christentums an überall, jederzeit, von allen geglaubt und für wahr gehalten worden ist — wie sollte der Bewahrerin eines so köstlichen Schatzes jemals der Gedanke in den Sinn kommen, etwas zurückzunehmen oder abzuändern, weil es mit anderen Denksystemen in Widerspruch steht, weil es mit sogenannten Erkenntnissen oder wissenschaftlichen Wahrheiten nicht stimmt? Bedeutete das nicht den Bruch mit der ganzen Vergangenheit? Hieße das nicht dem Verdachte Raum geben, es sei vielleicht das ganze System ein einziger ungeheurer Irrtum? Was von diesem System sollte oder könnte aufgegeben werden, ohne das Ganze zu zerstören? Brecht aus den Diagonalrippen eines gotischen Domes einen einzelnen Stein heraus, ohne die Gefahr des Einsturzes herbeizuführen! Soll der Katholizismus vielleicht aufhören, sich als eine unmittelbare Tat Gottes zu behaupten, seine Entstehung auf das unbegreifliche Wunder der Menschwerdung, seinen Bestand auf die ununterbrochene Leitung des göttlichen Geistes zurückzuführen? Soll er verzichten auf die geheimnisvolle Gegenwart des Göttlichen im Meßopfer, im Sakrament des Altares; auf die wunderbare Macht der priesterlichen Weihe, die ihren Träger mit den

Aposteln selbst und ihrer Völkersendung zusammenknüpft und ihn durch die Kraft der Sündenvergebung zum Mittler zwischen Gott und Mensch erhebt? Soll er verzichten auf das Idealbild der jungfräulichen Mutter, die, so gnaden- wie schmerzensreich, alle Wehmut und alle Süßigkeit des weiblichen Herzens und seiner Schicksale in sich verkörpert? Soll er verzichten auf jene von der Kunst aller Jahrhunderte geweihten und durchgebildeten Vorstellungen von dem Richter, der da niedersteigen wird aus den Höhen des Himmels und alles Fleisch vor sein Flammenauge laden; von den lieblich-reinen Paradiesesfreuden derer, die vor diesem Richter zu bestehen vermocht, und den Qualen der Verdammten, die er ausgestoßen ins ewige Feuer?

Gewiß sind das alles unmögliche Dinge vor dem Forum des vernünftigen, des wissenschaftlichen Denkens. Dinge, die nie waren, nie sind und nie sein können. Dinge, gegen die sich jede Faser eines Gehirns sträubt, dem einmal der Begriff der Naturgesetzlichkeit, der Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung, der absoluten Diesseitigkeit alles Seins und aller Erfahrung aufgegangen und zur herrschenden Denkgewohnheit geworden ist; Dinge, die durch keine Forschung erhellt, durch keine Wissenschaft dem Denken nähergebracht oder mit unseren Erkenntnissen in Harmonie gesetzt werden können, denen gegenüber, wenn man sie im eigentlichen, im dogmatischen Sinne versteht, heute noch das Wort gilt, das einst Tertullian ehrlich, aber grob gesprochen: Credo quia absurdum; ich glaube sie, weil sie etwas enthalten, was jenseits alles Wissens, alles Erkennens, aller Vernunft liegt. Und diese seine raison d'être sollte der Katholizismus selbst aufheben? Etwa mit der modernen Bibelkritik sich einlassen? Die Heilsgeschichte zu einem Stück Kulturgeschichte machen? Den Gläubigen mit Hegel sagen: „Unsere Dogmen sind ewige Wahrheiten, aber in der Form der Geschichte, in der Form des Symbols.“ Ist nicht zu befürchten, daß im Augenblick, wo dem Gläubigen das Symbol nicht mehr naiver Weise die Sache selbst ist, wo das einfach-schlichte „das ist“ des Glaubens sich in das vorsichtige „dies bedeutet“ der Reflexion verwandelt, gerade die eigentliche Süßigkeit des religiösen Affekts, das Unbeschreibliche getan zu wissen, das Unmögliche als wirklich zu erfahren, verloren ginge? Daß der

Katholizismus auf jene verhängnisvolle Bahn geführt werden würde, auf welcher der protestantische Rationalismus im 18. Jahrhundert zur äußersten Verflachung des eigentlich Religiösen, ja zur Abgeschmacktheit gedrängt worden ist? Dies kann niemand vom Katholizismus erwarten oder verlangen, und ich kann mir nicht vorstellen, daß innerhalb der Kirche einzelne Personen oder geistige Strömungen stark genug werden könnten, um eine derartige Umbiegung aller katholischen Tradition zu bewirken.

Die Geschichte bestätigt durchaus diese Anschauung. Jahrhundertelang rief das Mittelalter nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. Konzilien über Konzilien wurden gehalten — das große Werk blieb ungetan, und seine Vorkämpfer, die nicht warten konnten, nicht warten wollten, die der Kirche den heiligen Drang ihres Innern aufzunötigen versuchten, sahen sich entweder zum Schweigen verdammt oder endeten auf dem Scheiterhaufen. Dann kam Luther, der Mann mit dem stärksten Willen und mit einer mächtig erregten Zeit hinter sich. Was kann interessanter sein, als seine Verhandlungen mit dem päpstlichen Legaten Vio de Gaëta, mit dem Kammerherrn v. Miltitz, die dem Ausbruch des eigentlichen reformatorischen Sturmes vorhergingen? Wie deutlich lassen sie erkennen, daß es sich für Rom nur darum handelte, den rebellischen Mönch mit seinen sonderbaren Spekulationen zum Schweigen zu bringen; daß die religiöse Herzensbedrängnis, die aus Luther gesprochen hat, ganz außerhalb des Gesichtskreises der römischen Kirche lag und daß darum in dem Augenblick, wo die Kirche nicht mehr stark genug war, den Widerstand gegen ihr System einfach niederzutreten, auch für den reformatorischen Gedanken kein anderer Ausweg übrig blieb als Trennung!

Die nämliche Lehre predigen eindringlich alle späteren Versuche, eine Wiedervereinigung der protestantischen Kirchen mit der katholischen auf einer gemeinsamen Basis und unter Reduktion des Dogmatischen auf das „Allgemein-Christliche“ zustande zu bringen. Sie sind alle gescheitert und mußten scheitern. Wie lange hat sich Leibniz nach den furchtbaren Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges mit Bossuet gemüht, um schließlich an der unerschütterlichen Überzeugung des großen katholischen Theologen zu scheitern, daß das Tridentinum als Glaubens-

norm zu Recht bestehe und daß es auf dogmatischem Gebiete keine Neuerungen gebe! Hat er doch zuletzt von Bossuet das scharfe Wort einstecken müssen, daß sich über Religion nicht wie über Etikettefragen und Grenzregulierungen hin- und herverhandeln lasse.

Die ungeheure Aufregung, welche die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit im 19. Jahrhundert hervorrief, hat ähnliche Versuche gezeitigt. Mit welchem Aufwande von theologischer Überzeugung und kirchengeschichtlichem Wissen hat Döllinger in den berühmten Vorträgen vom Jahre 1872 „Über die Wiedervereinigungsversuche der christlichen Kirchen und die Aussichten auf eine künftige Union“ dem Ausgleich der dogmatischen Spaltungen das Wort geredet, den Gedanken verteidigt, „daß die bestehenden Kirchen voneinander lernen und annehmen, daß sie ihre eigenartigen Vorzüge und Besitztümer einander mitteilen und so in die edelste Gütergemeinschaft treten sollten; vor allem aber die beiderseits ererbten und diesseits wie jenseits bekannten Symbole, kurz das, worin sie übereinstimmen, höher stellen als das, was sie jetzt noch trennt“. Ein großes Ziel, von einer bedeutenden Persönlichkeit ausgesteckt, die ihre geistige Kraft (mehr als durch ihre staunenswerte Gelehrsamkeit) durch die Biegsamkeit und Frische des Geistes bekundet, mit welcher sie schon in vorgerückterem Alter die früher gewandelten Wege verläßt, die Gefahren der steigenden Romanisierung des Katholizismus durchschaut und seiner steigenden Abschließung den Begriff der christlichen Weltkirche gegenüberstellt.

Aber die Wirklichkeit ist diesem Ziele um keinen Schritt näher gekommen; im Gegenteil: sie hat sich von ihm entfernt. Aus den weitgreifenden Reformplänen Döllingers erwuchs eine kleine Sekte, der Altkatholizismus, welcher eifrig seinen Zusammenhang mit dem historischen Katholizismus behauptet und sich als den eigentlichen Erben desselben erklärt, die unter Pius IX. verkündeten Dogmen der unbefleckten Empfängnis und der Unfehlbarkeit nicht als bindend erachtet und den Primat des Papstes nicht anerkennt.

Die Entwicklung der großen katholischen Kirche ist über diesen Protest einfach hinweggeschritten. Niemals hat die Bewegung, deren Grundton überwiegend negativ oder, wenn man lieber

will, konservativ gestimmt war, eine stärkere Resonanz in breiten Schichten der Bevölkerung gefunden; niemals hat sie sich zu einem tieferen Eingreifen in den überlieferten Glaubensschatz der Kirche, etwa nur im Sinne des von Döllinger angedeuteten dogmengeschichtlichen Standpunktes, geschweige denn zu einer konsequent symbolischen Deutung der supranaturalen Bestandteile der Glaubenslehre, niemals zur prinzipiellen Beseitigung des Zölibats entschließen können; und niemals haben darum die zaghaften und schüchternen Abweichungen ihrer Liturgik, die stärkere Betonung der Predigt und der deutschen Sprache im Kultus, eine Anziehungskraft auf die große Masse derjenigen auszuüben vermocht, welchen die dogmatische Strenge und hieratische Gebundenheit des Katholizismus nicht zusagend ist, welche sie aber nicht ohne weiteres durch die nüchternen Formen des Protestantismus ersetzen oder den lebendigen Papst zu Rom mit dem papierenen Papst der Bibel vertauschen wollen. Und wie vielen war jener berühmt gewordene Satz eines Münchener Bürgers aus dem Herzen gesprochen, der auf die Frage, ob er sich nicht auch der altkatholischen Bewegung anschließen wolle, zur Antwort gab: „Ich nicht; haben wir bisher das andere alles geglaubt, nehmen wir die Unfehlbarkeit auch noch mit!“

So ist gerade die Geschichte des Altkatholizismus für die Frage nach der Reformabilität des Katholizismus überhaupt ungemein lehrreich. Sie ist um so lehrreicher, als sich auf dem Boden des Protestantismus, auf einem viel mehr gelockerten und beweglichen Erdreich, das nämliche erkennen läßt. Ich rede nicht von den alten Kämpfen der protestantischen Bekenntnisse, der Lutheraner und Kalvinisten, der Anglikaner und Presbyterianer gegeneinander, von deren Rücksichtslosigkeit und Gehässigkeit die Geschichte voll ist. Ich möchte nur erinnern an eine uns viel näher liegende Tatsache: an die großen Schwierigkeiten, welche es im 19. Jahrhundert der preußischen Regierung gekostet hat, die Union der Evangelischen und Reformierten durchzusetzen, und wie unvollkommen dieses Werk doch gelungen ist. Und doch ist auch auf protestantischer Seite von edlen Geistern, wie insbesondere von Schelling in seiner späteren Periode, der Traum geträumt worden, es sei die Zeit gekommen, in der das petrinische und paulinische Christentum sich zum

johanneischen fortbilden werde, Katholiken und Protestanten sich vereinigen, der religiöse und der wissenschaftliche Geist ihre Harmonie wiederfinden und die Panther friedlich neben den Schafen wohnen würden.

II

Alle derartigen Hoffnungen beruhen auf völliger Verkennung der Natur solcher großen geschichtlichen Bildungen, wie der Katholizismus ist; auf falscher Anwendung des Entwicklungsgedankens. Was so lange Zeit besteht wie die katholische Kirche, wie die übrigen historischen Formen des Christentums, das hat die volle Zähigkeit eines organischen Wesens erlangt. Es behält seinen Typus, so lange es überhaupt lebendig ist. Man kann diesen Typus nicht willkürlich abändern. Und wir dürfen nicht daran zweifeln: der Katholizismus ist lebendig. Gerade die Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert hat es uns deutlich gezeigt: seine Fortschritte in protestantischen Ländern, in England und ganz besonders in Amerika; die außerordentliche Zähigkeit, mit welcher er sich auch in Frankreich gegen das Freidenkertum behauptet hat; die große Anziehung, welche die katholische Kirche trotz ihres Gegensatzes gegen gewisse Fundamentalgedanken der modernen Bildung immer wieder auf weite Bevölkerungskreise ausübt. Der Katholizismus verdankt eben nicht, wie es von protestantischer Seite oft dargestellt worden ist, seinen Ursprung nur den geschickten Machern des Papalsystems und den teuflischen Künsten der Jesuiten — er ist eine Form des religiösen Lebens, die ihre Wurzeln tief in den religiösen Instinkten der Massen, tief in gewissen Zügen der menschlichen Natur überhaupt hat. Vieles, was den Katholizismus zu der wissenschaftlichen Weltansicht in stärksten Gegensatz bringt: sein ausgesprochener Charakter als Wunderreligion, der magische Zug in seinem Kultus und seinen Sakramenten, die ausgedehnte Verwendung des Sinnfällig-Greifbaren als Stütze des Übersinnlich-Transzendenten, und gewiß nicht in letzter Linie seine Behauptung einer einheitlichen, unfehlbaren Lehrautorität, die völlige Ausschließung aller Subjektivität, nicht nur in bezug aufs Dogma, sondern auch in Gewissensfragen — alles das sind ebensoviele Gründe seiner Stärke. Das alles empfiehlt ihn der menschlichen Bedürftigkeit,

der die Wissenschaft zu kahl, zu nüchtern ist, zu arm an Enthüllungen der innersten Mysterien des Seins, zu schwankend in ihren Lehren, zu sehr den Einzelnen auf sich selbst und seine Kraft im Denken und Entsagen stellend. Die große Phantasmagorie des menschlichen Geistes, die wir Religion nennen — nirgends hat sie so feste und zugleich so zauberhafte Form angenommen, wie im Katholizismus; nie ist die vertiefte Idee des Göttlichen, die das Christentum in die Geschichte eingeführt hat, unbeschadet ihrer übernatürlichen Weihe zugleich so ganz vermenschlicht worden.

Reform des Katholizismus? Das scheint mir aus solchen im Wesen dieser Religionsform und ihrer ganzen Geschichte liegenden Gründen ein unerfüllbarer Traum zu sein. Ich werde daran glauben, wenn eines Tages die menschliche Natur eine andere geworden sein wird oder vielmehr, wenn der Teil der Menschheit, welcher heute nicht auf Grund eines Taufzeugnisses und äußerer Verhältnisse, sondern aus Herzensbedürfnis katholisch ist, ausgestorben sein wird. Aber so gewiß das eine ist, daß die katholische Religion einer gewissen Menschengruppe wirklich das Heil bedeutet, gestillte Sehnsucht, Stütze im Diesseits und Jenseits, so gewiß ist es, daß er nie die Religion für alle werden kann; daß er für Naturen von anderem geistigen Gepräge eine unerträgliche Qual bedeutet, solange sie versuchen, ihn ernst zu nehmen. Wie alle menschlichen und natürlichen Bildungen muß auch der Katholizismus den Gewinn in der einen Richtung mit starken Einbußen in einer anderen Richtung erkaufen: die festumrissene Autorität seiner Lehre mit dem Verzicht auf volle geistige Freiheit; den starken Einschlag des Übernatürlichen, Wunderhaften mit Verzicht auf die Einheit der Weltanschauung, auf die Einheit der religiösen und der wissenschaftlichen Kultur; die wohlorganisierte priesterliche Seelenführung mit dem Verzicht auf die volle Selbständigkeit des Individuums seinem Gott und seinem Gewissen gegenüber.

Darum muß es neben dem Katholizismus andere Formen des Christentums nicht nur, sondern auch die Religion der Humanität geben. Es muß sie geben, weil es sie auch in Wahrheit immer gegeben hat. Der Protestantismus in diesem Sinne ist keine Erfindung des 16. Jahrhunderts; er ist eine immerwährende

Tatsache in der Geschichte der Kirche von dem Augenblick an, wo das Christentum selbst aufgehört hat, zu protestieren, nämlich gegen das Heidentum und den römischen Staat, wo es selbst zur herrschenden Macht geworden war. Das würde klar vor jedermanns Augen liegen, wenn die Erkenntnis dieser Tatsache nicht durch die von diesem Zeitpunkte an von der Kirche konsequent festgehaltene Gewaltpolitik niedergehalten und durch theologisch befangene Art, die Geschichte dieser Dinge zu schreiben, verdeckt worden wäre. Wo immer höhere geistige Regsamkeit erwacht, da erwacht im Schoße der Kirche auch der protestantische Geist, d. h. der religiöse Individualismus, der religiöse Rationalismus. Vom Lehrstuhl Abälards an der theologischen Fakultät zu Paris flüchtet er in den hochkultivierten Süden Frankreichs; in den Albigensern und den Katharern, die dem ganzen verfluchten „Ketzergeschlecht“ den Namen gegeben, erhebt er sein Haupt aus den Flammen ihrer Burgen und den Trümmern ihrer Städte, flüchtet er nach England und bewegt das Herz Johann Wicliffs; als die Lollarden auch dort unter Feuer und Schwert dahingesunken, nimmt der begeisterte Mund des Magisters Hus in Prag Wicliffs Lehre auf, und die Fackel, die seinen Scheiterhaufen in Konstanz anzündet, entfacht einen Brand, der beinahe das heilige römische Reich verzehrt hätte; und kaum haben diese Kämpfe sich beruhigt, so schlägt Luther seine Thesen an die Schloßkirche zu Wittenberg an.

Mehr noch als im Mittelalter gibt die ganze Geschichte der neueren Zeit seit der Reformation ein durchaus falsches Bild von der wahren Verteilung der religiösen Schwerpunkte, von dem relativen geistigen Gewicht von Katholizismus, Protestantismus, Freidenkertum. Denn die Gegenreformation war ja nicht bloß ein Kampf der Geister. Sie war in erster Linie ein Kampf der Dynastien untereinander und gegen die Völker. Wo der Protestantismus sich auf dynastische Interessen stützen konnte und wo er politisch und militärisch stark genug war, da hat er sich gegen seinen kirchlichen Konkurrenten behauptet; wo nicht, da ist er erlegen. Katholizismus und Protestantismus haben nichts mit Nationaleigenschaften oder Rassenmerkmalen zu tun, wenigstens nicht im Bereiche der modernen Kulturwelt. Der „angeborene“ Katholizismus des Romanen, des Alpenländers ist

eine Fabel. Entsetzliche Blätter unserer Geschichte wissen davon zu erzählen, mit welchem Eifer, mit welcher freudigen Begeisterung der reformatorische Gedanke in Italien, in Tirol und Steiermark ergriffen und mit welchen Mitteln diesen Menschen die katholische Religion aufs neue „angeboren“ wurde.

Würden die Dinge ihren natürlichen Lauf gehabt haben, würde über die Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis die Werbekraft der einzelnen Kirchen, ihr ethischer Gehalt, das Bedürfnis der einzelnen Bevölkerungen, der stärkere oder schwächere Einschlag von Mystik und Rationalismus, die Höhe der Volksbildung entschieden haben, so würde sich im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts überall das von selbst und in großem Maßstabe hergestellt haben, was die langsam aufkeimende religiöse Toleranz im 19. Jahrhundert nur in spärlichen Ansätzen zuwege gebracht hat: ein Ineinanderwachsen katholischer und protestantischer Bevölkerungen und Gemeinden in allen Kulturgebieten. Ebenso würden sich im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts neben den auf den alten Bekenntnissen ruhenden Formen des religiösen Lebens neue Organisationen gebildet haben, die anderen Bedürfnissen und anderen geistigen Richtungen gemäßer gewesen wären.

Auch das ist sicherlich keine Utopie. Man denke nur an die große, weitverzweigte, von der Kirche gehaßte und mit allem erdenklichen Schimpf beladene Institution des Freimaurertums, in die sich jahrhundertelang alles geflüchtet hat, was das Bedürfnis nach organisiertem Zusammenschluß auf einer von dogmatischen Voraussetzungen freieren Basis empfand; an Rosenkreuzer und Illuminaten, an die Bewegungen des Deutschkatholizismus und der Lichtfreunde, deren Niederschlag heute noch in den „freireligiösen Gemeinden“ erkennbar ist; in neuester Zeit an die unter so erfreulichen Auspizien begonnene „ethische Bewegung“ und andere, verwandte Erscheinungen! Ja, sehen wir nicht selbst in dem absolutistischen Rußland, unter dem furchtbaren Geistesdruck des dortigen Cäsaropapismus, der, wie einst die Kirche des Mittelalters, vor keiner Gewalttat zurückschreckt, ein tiefes Bedürfnis nach religiöser Freiheit und religiöser Innerlichkeit sich regen? Ich denke an jene vielfachen Sektenbildungen, welche in der unermeßlichen Öde und Einförmigkeit der russischen

Staatskirche immer wieder aus dem Boden wachsen, lichtscheu sich vor dem wachsamen Auge der Staatsgewalt verbergend, gewiß vieles Seltsame in sich ausbildend, für den Nichtrussen schwer verständlich, ja kaum irgend zugänglich, bis sie endlich in Tolstoi ihren Luther gefunden haben, eine Persönlichkeit von zündender Gewalt der Rede und eiserner Kraft des Willens, welche der Sehnsucht von Tausenden zu Worten verhilft und, was bis dahin nur in heimlichen Konventikeln geraunt worden war, hinschallen läßt über ganz Europa.

Keine von diesen Bewegungen hat ihre natürliche Triebkraft frei zu entfalten vermocht. Freilich, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, seit Voltaire seine „sainte confédération contre l'ignorance et le fanatisme“ stiftete, bis auf den 20. September 1870, da die Truppen Viktor Emanuels durch Porta Pia in Rom einzogen und bis zu der alljüngsten Enzyklika Leos XIII. ist die Klage über Unterdrückung der Kirche, über die Verkürzung ihrer Rechte nicht verstummt. Aber wer war denn eigentlich der Unterdrücker? Wollen wir vergessen, unter welchen unsäglichen Schwierigkeiten das bescheidene Licht der Aufklärung angezündet und weiter getragen werden mußte? Daß man wenigstens die Bücher von Rousseau und Helvetius nach Parlamentsbeschluß durch den Henker verbrennen ließ, da es mit ihren Personen nicht mehr gut anging? Können wir vergessen, daß bis ins zweite Drittel des 19. Jahrhunderts die ganze Geistesgeschichte Deutschlands, Österreichs, Frankreichs, Italiens, Spaniens, ein einziger ununterbrochener Kampf ist, ein Kampf gegen die europäische Reaktion, die sich unter dem gleißenden Deckmantel der Romantik ins geistige Leben eingeschlichen hat und viele täuscht, obwohl bereits an der Schwelle des Jahrhunderts durch Bonald und de Maistre, durch Baader und Friedrich Schlegel, ihre letzten Ziele enthüllt worden waren? Und die Seele dieser Reaktion war doch der Katholizismus, wenn auch ihre Werkzeuge verschiedene Namen trugen, und heute Metternich und Karl X., morgen Thiers und Ludwig I. von Bayern und dann wieder Napoleon und Don Carlos heißen. Daß es gelungen ist, sogar Protestanten, wie Friedrich Wilhelm IV. und Guizot, diesen „edlen“ Zwecken dienstbar zu machen, ist eine der heitersten Episoden dieses wehmutsvollen Kampfes, der auch

heute, beim Beginn des 20. Jahrhunderts, nirgends entschieden ist. Denn nicht nur die Bewegung des Jahres 1848, auch die Fortschrittswelle, die nach der Niederwerfung des Kirchenstaates und seiner Hauptstütze, Napoleons, nach der Aufrichtung des deutschen Kaisertums der protestantischen Hohenzollern, durch unseren Weltteil ging, hat sich doch als bloße Episode erwiesen.

Nicht als vergebliche, gewiß. Die Zeit, welche den Völkern „Das Leben Jesu" von Strauß, das „Wesen des Christentums" und die „Vorlesungen über das Wesen der Religion" von Feuerbach geschenkt hat, in der Schopenhauer sein System hinstellt und Renan und Havet ihre „Origines du Christianisme" vollendeten; die Zeit, in welcher die Naturforschung den Begriff des Wunders von Schlupfwinkel zu Schlupfwinkel jagt: diese Zeit kann nicht vorübergegangen sein, ohne Spuren zu hinterlassen, die nicht so leicht zu tilgen sein werden. Aber die ständige Klage der Kirche darf uns nicht darüber täuschen, daß vieles vergessen zu werden droht, was man vor dreißig, vierzig Jahren als eine kostbare Errungenschaft feierte, daß ein wachsendes Ungenügen an der Wissenschaft, daß eine in hundert Gestalten wuchernde Neuromantik, daß der überall lebendig gewordene Haß gegen das Judentum, daß die Besorgnisse des Adels und der Bourgeoisie vor der Emanzipation des Proletariats, der Religion — oder sagen wir lieber dem Kirchenwesen — einen starken neuen Anhang zugeführt hat.

Wenn man mich darum fragt: „Was erwarten Sie von dem Gedanken einer möglichen Reform des Katholizismus im 20. Jahrhundert," so vermag ich nur zu antworten: „Nichts". Der Katholizismus wird auch im 20. Jahrhundert das sein, was er unter Augustinus gewesen ist, was das Konzil von Trient und das Vatikanum von 1870 aus ihm gemacht haben. Meine Hoffnungen und Wünsche knüpfen sich an etwas völlig Anderes: an den endlichen Sieg der religiösen, der geistigen Freiheit; an den Durchbruch des Bewußtseins, daß Staat und Religion schlechterdings nichts miteinander zu tun haben; daß es eine reine Gewissenssache des Einzelnen ist, welche Religion er haben, ob er überhaupt eine Religion haben wolle; daß der Staat sich um die sittliche Erziehung seiner Bürger sehr viel mehr, um die religiöse sehr viel weniger zu bekümmern habe als bisher; daß jeder Ein-

griff des Staates in Glaubensangelegenheiten, jeder Zwang, den er in religiösen Dingen ausübt, der Religion, d. h. der echten, innerlichen, der Religion als Erlebnis und Lebensluft des Herzens, nichts nützt und den Staat in seinem moralischen Ansehen schädigt. Meine Hoffnungen und Wünsche knüpfen sich daran, daß der Staat, nachdem er in der ganzen alten Welt durch so viele Jahrhunderte sich zum Schleppträger kirchlicher Interessen gemacht, endlich einmal Licht und Schatten zwischen Glaubensinteressen und Aufklärungsinteressen gleich verteile; daß er aufhöre, die Entwicklung des freien Denkens, die Ausbildung der Humanitätsreligion, nachdem er ihr im großen und durch einige mehr oder minder unbestimmte und inhaltlose Verfassungsparagraphen die Bahn geöffnet, durch hundert und hundert Wehre im kleinen zu hemmen: durch Zensurvorschriften, durch Bücherverbote, durch Lehrermaßregelungen, durch Begünstigung der geistlichen Schulaufsicht, durch Rechtsverkürzungen aller Art bei denen, welche sich von einer der anerkannten Formen der Religion losgemacht haben — und was der kleinen Mittel mehr sind, die ganz im stillen viel geräuschloser wirken als Inquisition und Dragonaden, aber, wie die tägliche Erfahrung zeigt, doch keineswegs spurlos bleiben.

Und hier ist allerdings ein Punkt, wo der Vorkämpfer der religiösen, der geistigen Freiheit jenen Reformfreunden innerhalb des Katholizismus, als deren Wortführer neuestens August Ehrhard mit seinem Buche: „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“ aufgetreten ist, ein „Glückauf“ wird zurufen, ja wo er ihnen als willkommenen Helfern wird die Hand bieten können. Den Katholizismus werden sie nicht umgestalten und eine innerliche Aussöhnung zwischen der hierarchisch organisierten Wunderreligion und dem Geiste einer wissenschaftlichen Weltansicht nicht herbeiführen können. Die etwas Ähnliches von Ehrhard erwarten, haben ihn, wie ich glaube, gründlich mißverstanden. Wer, wie Ehrhard, das ganze dogmatische Gebäude des Katholizismus unangetastet läßt, für den kann eine solche Aussöhnung unmöglich mehr bedeuten als die Herstellung eines modus vivendi an Stelle des bisherigen Kriegszustandes. Man ist bescheiden geworden und vorsichtig in den Reihen der kirchlichen Reformfreunde. Die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts waren schmerz-

lich, aber lehrreich. Wahrscheinlich sind Döllinger und seine Freunde die letzten gewesen, die an eine Reform des Katholizismus als System geglaubt haben.

Aber nichtsdestoweniger ist es wohltuend, wenn man sieht, mit welcher inneren Freiheit ein vornehmer Priester, Mitglied einer theologischen Fakultät, über die geistigen und sittlichen Schwächen der mittelalterlichen Kirche, über die Hexenprozesse, die Verurteilung Galileis, über die Abscheulichkeiten der Gegenreformation zu sprechen wagt, nachdem die kirchliche Geschichtschreibung seit Dezennien alles nur Erdenkliche an geschickter Gruppierung und Auswahl des Materials, an Entstellung der Tatsachen, an advokatorischer Dialektik aufgeboten hat, um die schwarze Wäsche der Kirche rein zu waschen. Es ist erfreulich, angesichts des wilden Parteieifers, von dem das heutige Kirchentum und die kirchliche Literatur erfüllt sind, einen katholischen Schriftsteller anzutreffen, der es wieder einmal wagt, zu unterscheiden zwischen dem, was die Kirche ihrer Idee nach sein soll, und dem, was sie in historischer Wirklichkeit so oft gewesen ist; einen Schriftsteller, der auch nach der Maßregelung, welche Professor Schell in Würzburg erfahren hat, noch den Mut besitzt, zu verkündigen, die Schalen des scholastischen Denkens seien dem Katholizismus nicht wesentlich, das Gefäß der Glaubenslehre sei weit genug, um alle modernen Ideen in sich aufzunehmen.

Sicherlich müßte ein Mann wie Ehrhard, um eine logisch und historisch feste Position zu gewinnen, noch einen Schritt weiter gehen. Im besten Glauben, ich zweifle nicht daran, ist er einer wunderlichen Illusion unterlegen, wenn er glaubt, das den modernen Menschen ethisch Abstoßende an der Kirchenpolitik älterer Zeiten sei nur eine zufällige Trübung ihres Geistes und ihrer Sinnesart, hervorgegangen aus der Berührung der Kirche mit roheren Menschen und halbbarbarischen Kulturen. Gewiß: auch in der Kirche, wie in jeder menschlichen Schöpfung, hat sich im Laufe der Jahrhunderte dem Herrlichsten, was sie im Geiste empfangen, viel fremder Stoff angedrängt, viel Unvollkommenheit der Personen, viel menschliche Schwachheit. Aber nicht alles, nicht das Schlimmste, was der Freund der Aufklärung und der Humanität der Kirche vorwerfen kann, erklärt sich aus solchen Unvollkommenheiten der Organe, deren sich die Kirche zu ihren

großen Zwecken zu bedienen genötigt war. Sind denn die Päpste nur als einzelne Menschen Urheber der furchtbaren Dinge gewesen, von denen die Papstgeschichte voll ist, oder flossen diese nicht unvermeidlich aus der Verquickung der Kirche als einer rein geistigen Macht mit einem weltlichen Fürstentum und politischen Machinationen aller Art? War es nur der Übereifer einzelner Organe, der die Kirche zur Einsetzung von Glaubensgerichten, zur blutigen Bekämpfung Andersgläubiger, zu dem durch Jahrhunderte fortgesetzten Kampfe gegen den freien Gedanken trieb, und nicht vielmehr das System, welches sich als den Träger einer absoluten Wahrheit betrachtet und einen direkten göttlichen Auftrag zu haben behauptet, diese Wahrheit überall zu verkünden, zu lehren, zu verteidigen? Muß dies System nicht mit Notwendigkeit dahin gelangen, dem Gegner die abweichende Meinung ins Gewissen zu schieben, ihm seinen anderen Glauben zum Verbrechen, zur Auflehnung, zum Abfall zu stempeln, den man um jeden Preis verhindern, unmöglich machen, strafen muß? Und die schweren ethischen Gebrechen, welche seit so vielen Jahrhunderten das sexuelle Leben der katholischen Priesterschaft entstellen und immer wieder vergiftend auf weite Volkskreise wirken — sind sie wirklich nur eine Folge der sittlichen Unzulänglichkeit einzelner schwacher Menschen und nicht auch in Wahrheit die psychologische Konsequenz eines Systems, welches nicht religiösen, sondern hierarchischen Tendenzen zuliebe die Idee der Enthaltsamkeit aus einem Zuge des freien ethischen Heroismus, aus einem inneren Bedürfnis der nach Vergeistigung strebenden Natur, zu der gesetzlichen Institution des Priesterzölibats gemacht hat?

Oder sollen wir auch in diesem System nur eine Entwicklungsphase der Kirche erblicken, ihr aufgenötigt durch die Schwierigkeit, sich in der feindlichen Welt überhaupt zu behaupten, die Kräfte zusammenzuhalten, die Menschen zu disziplinieren, gewissermaßen als ein pädagogisches Schutz- und Zuchtmittel? Wir könnten vielleicht versucht sein, mit Ehrhard etwas Derartiges zu glauben, wenn nur ein einziges Mal, nicht von einem einzelnen Theologen, sondern von seiten der kirchlichen Autorität, ein Irrtum bekannt, eine Meinung zurückgenommen, ein Anspruch aufgegeben, ein Prinzip verleugnet worden wäre. Etwas

Derartiges ist niemals erfolgt. Niemals hat Rom die Völker darüber im Zweifel gelassen, daß es durch die Ungunst der Zeiten und veränderte Umstände wohl genötigt werden könne, zeitweilig von der Ausübung seiner Grundsätze abzustehen, daß aber diese Grundsätze selbst über jeden Wandel erhaben sind. Die römische Kirche ist heute dieselbe wie im Zeitalter der Gegenreformation. Nicht einmal mit dem Verlust des Kirchenstaates, der doch das innere Wesen des Katholizismus ganz unberührt läßt und das Papsttum nur von einer fast unerträglich gewordenen Verlegenheit befreite, hat sie sich anders als tatsächlich abgefunden. Noch immer widerhallen nicht nur die Resolutionen der Katholikentage, sondern die päpstlichen Sendschreiben von den Klagen über die Beraubung der Kirche und der Behauptung uralter, von der historischen Forschung längst in ihrer Nichtigkeit erwiesener Ansprüche.

Aber vielleicht ist diese Täuschung, diese Schwäche des Historikers Ehrhard eine Stärke des Kirchenpolitikers. Noch ein Schritt weiter, und was jener an Überzeugungskraft gewinnt, würde dieser an Einfluß verlieren. Ein Historiker, der so den letzten Schleier von der Kirchengeschichte höbe, könnte gewiß nicht Theologe, am wenigsten Lehrer einer theologischen Fakultät bleiben. Und gerade als solcher kann ein Mann wie Ehrhard der Sache der Kultur wertvolle Dienste leisten. Rom wird er nicht ändern, die Prinzipien des Katholizismus nicht umgestalten können. Aber mit wie vielem hat sich Rom schon abgefunden! Und was heute als politischer Katholizismus durch die Welt geht, ist zwar durch das System gezüchtet, aber keine notwendige Folge des Systems. Vielleicht hat Ehrhard den rechten Weg für sich, für den katholischen Priester, gefunden, wenn er es ablehnt, seine Zeit damit zu vergeuden, den Katholizismus, das stolze Gewächs so vieler Jahrhunderte, als Lehrsystem und Weltanschauung, umgestalten zu wollen, wie man einem ehrwürdigen gotischen Dome eine Renaissancefassade vorklebte, um ihn einem veränderten Zeitgeschmack annehmbarer zu machen! Möge seine Begeisterung, möge sein ehrlicher Eifer ihm und seinen Gesinnungsgenossen in der Kirche, deren ich ihm recht zahlreiche wünsche, die Geißel in die Faust drücken, um die Massen unheiligen Volkes zu verjagen, die sich um das Heiligtum angesammelt, um die

Wechslertische jenes Geschäftskatholizismus umzustürzen, der heute Kirchen und Parlamente und Ratsversammlungen mit seinem Geschrei und seiner Begehrlichkeit erfüllt! Jenes politischen Katholizismus, der heute überall das große Wort führt, der sich seine Abstimmungen über Staatsnotwendigkeiten mit Gefälligkeiten im kirchlich-reaktionären Sinne, d. h. mit Maßregeln zur Unterdrückung Andersgläubiger und Freidenker, vor allem zur Knebelung des Unterrichtes, bezahlen läßt; der über jedes Recht, das einem anderen gewährt wird, als über eine Verletzung und Beleidigung der Kirche zetert; der immer von Freiheit spricht und niemals etwas Anderes meint als die Freiheit der Kirche, jede abweichende Meinung und Lehre zu unterdrücken, jene Freiheit, welche die Kirche im Mittelalter besessen hat und der so viele Hekatomben an Glück und Wohlfahrt und edelstem Geistesleben geopfert worden sind.

Möchte es edlen und wahrhaft religiösen Gemütern, an denen in der katholischen Kirche niemals Mangel war, gelingen, diesen politischen Eifer- und Schachergeist zurückzudrängen, der sich als berufener Hüter des Reiches Gottes gebärdet, während er doch nur der düpierte Diener von Personen und Klassen ist, die sich an den goldstrotzenden Mantel der Kirche klammern, um ihre eigene, wachsende Ohnmacht und Armseligkeit zu verbergen! Möchte es ihnen gelingen, der Kirche jenes furchtbare, so viel mißbrauchte Wort des Evangeliums, jene Aufforderung des Herrn an seinen Knecht in der Parabel vom großen Gastmahl: „Geh und nötige sie hereinzukommen“ vergessen zu machen und dafür jenes andere, viel weniger mißverständliche Herrenwort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ tief in die Herzen des hohen und niederen Klerus einzuprägen und es insbesondere über die Redaktionsstuben der sogenannten katholischen Presse und die Klubzimmer der sogenannten katholischen Parteien zu schreiben.

Wahrlich, wenn nur ein Stück dieses Reformgedankens ausgeführt werden könnte, so wäre schon ein Großes erreicht. Auch dieser Reformgedanke — es ist eigentlich nicht eine Reform des Katholizismus, sondern nur eine Reform der bisherigen politischen Praxis des Katholizismus — ist nicht neu. Viele überzeugte und wohlmeinende Anhänger der Kirche haben im Laufe des 19. Jahrhunderts die immer schärfere Ausprägung des Begriffs der ecclesia

militans mit Bekümmernis gesehen und, vor rein politischen Erfolgen warnend, die Besorgnis ausgesprochen, daß mit dem Steigen der äußeren Macht schließlich die Heiligtümer der Kirche veröden könnten. In der Tat: Tausende und Tausende werden heute durch diese ausgiebige Anwendung der äußeren Machtmittel, durch den politischen Katholizismus, bei der Kirche festgehalten, die innerlich mit ihr gebrochen haben oder denen sie im Grunde nichts zu geben hat. Diese Massen von Ungläubigen unter den Gläubigen, für die politischen Aspirationen der Kirche vielleicht nicht ohne Bedeutung, haben für die Kirche als religiöse Institution gar keinen Wert; für den Staat sind sie eine Gefahr, weil sich unter ihnen eine Masse von Existenzen findet, die einer ideellen Leitung in hohem Grade bedürftig wäre, und sie nur in anderer Form braucht, als sie ihnen die Kirche gewährt. Allzu leichten Herzens, beruhigt durch die in vielen Fällen doch nur scheinbare Tätigkeit der Kirche, überläßt heute der Staat diese Ungläubigen sich selbst. Er meint dem Volke die Religion zu erhalten, wenn er durch Anwendung direkter und indirekter Zwangsmittel die Menschen in der Zugehörigkeit zur Kirche erhält; wenn er den geistlichen Einfluß auf die Schule zu stützen, die freieren Bestrebungen der Lehrerschaft niederzuhalten und die Begründung einer einheitlichen Weltanschauung in der Schule nach Kräften zu verhindern strebt. Dies sind arge Täuschungen, die gerade dasjenige gefährden, was sie zu sichern wünschen. Um eine bestimmte Form der Religion politisch stark zu erhalten, gefährdet man die Religiosität, die nur aus dem Innern des Menschen kommen kann; um Staat und Gesellschaft zu stützen, züchtet man ein Geschlecht von Heuchlern, bricht man der Jugend das Rückgrat ihrer Überzeugung, ächtet man den Geist der Wahrhaftigkeit und der Treue gegen sich selbst, ohne den kein Volk stark und kein Staat mächtig werden kann.

Alle wahre Reform der Religion kann darum, wie ich meine, nur in einem stärkeren Hervortreten des religiösen Individualismus bestehen, der ja keineswegs atomistisch zu sein, d. h. auf die Gemeinschaftsbildung zu verzichten, braucht. Und wer den Katholizismus reformieren und mit der modernen Kultur versöhnen will, der möge sein ganzes Augenmerk auf diesen einen Punkt richten: die politische Forderung des Katholizismus auf

Alleinherrschaft abzuschwächen und die absolute Ablehnung des Individualismus in ein tolerari potest zu verwandeln. In dem Augenblick, wo der Katholizismus selbst, die Zwangsmittel des Staates verschmähend, seiner natürlichen Anziehungskraft als göttlicher Institution, der Macht des Wortes seiner Prediger und Schriftsteller, dem Zauber seiner Sakramente und seines Kultus vertrauen wird, fängt auch die kirchenpolitische Aufgabe des Staates an, lösbar zu werden. Der Staat wird darauf verzichten können, die unerfüllbaren Ansprüche der Kirche dadurch zu befriedigen, daß er neben der Staatsschule eine „freie“ Schule zuläßt, in welcher die Kirche Alleinherrscherin ist. Damit macht der Staat selbst einen dicken Trennungsschnitt zwischen seine Bürger und organisiert jene zwei Heerlager, die sich in Frankreich, in Belgien, auch in Italien bis an die Zähne bewaffnet gegenüberstehen. Er wird auch darauf verzichten können, daß er, wie wir es in Deutschland und Österreich erleben, die Schule zum Schauplatz der kleinen Mittelchen und der Verwaltungspraxis, zu einem Kompensationsobjekt für politische Gefälligkeiten macht; daß er, immer wieder die Quadratur des Kreises versuchend, die Ansprüche der Kirche und die Forderungen der modernen Bildung zugleich befriedigen will, der Kirche nie genug und den Freigesinnten, auch den Pädagogen, immer zu wenig tut und schließlich sein eigenes edelstes Werk durch Halbheit immerfort gefährdet.

Eine im obigen Sinne „freie Schule“ ist dieselbe Torheit, wie eine „freie Justiz“; und eine von Parlamentsbeschlüssen gemaßregelte Schule um nichts besser als administrative Willkür an Stelle des Gesetzes. Die Schule kann kein Politikum sein, so wenig wie ein Ekklesiastikum. Als eine den Wechselfällen des politischen Kampfes entrückte Institution ruhe sie fest und sicher auf dem rocher de bronze des allgemeinen Wissens, der bürgerlichen Moral und der für alle Bürger, alle Bekenntnisse gleichen Staatshoheit. *In der einheitlichen, für Alle gleichen und obligatorischen Staatsschule, die eine Volksschule im wahrsten Sinne des Wortes ist, die keine Ausnahmen und keine Privatschulen neben sich kennt, die hygienisch und pädagogisch so ausgestaltet ist, daß das Kind des Reichen*

und Vornehmen so gut in ihr sitzen kann, wie das Kind des Proletariers, in der nur das für ihre Altersstufe geeignete Maß des allgemeinen Wissens und der humanen und staatsbürgerlichen Ethik gelehrt und mehr, als es heute möglich ist, die Mängel jeder derartigen theoretischen Unterweisung durch pädagogisch-erziehliche Tätigkeit ergänzt werden, — in einer solchen Schule, von allen Parteien als kostbarstes Gut gepflegt und vor gewalttätigen Eingriffen der politischen Leidenschaft gehütet, werden wir die sicherste Basis der geistigen Reformen besitzen, deren wir bedürfen.

Mögen dann neben ihr und außer ihr, aber völlig ohne Einfluß auf sie, die einzelnen Formen des religiösen Glaubens den Menschen das zu geben versuchen, was sie ihm bieten können — bereitwillig dem Verlangenden, nicht bedrohend den Widerstrebenden, und möge endlich auch der Katholizismus, uralte Prätentionen aufgebend, die *eine* Reform an sich vollziehen, die geschehen kann, ohne nur ein Jota von seinem Glaubensinhalte zu streichen, ohne sich im mindesten zu verändern oder umzugestalten: möge er vergessen, daß es einmal eine Zeit gegeben hat, in der das Wort „alleinseligmachend“ in seinem Katechismus stand und die römische Liturgie allen Nichtkatholiken die Beleidigung antat, am Karfreitag für sie — zu beten.

72

Radikaler Reformkatholizismus

(1906)

Nur kurze Zeit ist verflossen, seit der deutsche Katholizismus seine große, prahlerische Heerschau über alle Getreuen abgehalten hat, die Kirche als die allein berufene Retterin aus den Wirrnissen der sozialen Frage, als die Hüterin des sittlichen Idealismus im Volke, namentlich in den Arbeiterkreisen, verkündet, die Einstimmigkeit zwischen der katholischen Welt-

anschauung und aller *w a h r e n* Wissenschaft behauptet und den Bund des deutschen mit dem österreichischen Klerikalismus, ihre gemeinsamen Ziele und Hoffnungen, mit den feierlichsten Sympathiekundgebungen besiegelt hat. Und wie manches im Innern des heutigen Katholizismus auch morsch und brüchig sein mag, wie minderwertig in intellektueller und sozialer Beziehung die Massen, über welche er verfügt, so kann es doch auch für denjenigen, welcher die Regiekünste dieser großen Katholikenversammlungen kennt und sich von ihrem Aufgebot nicht allzusehr imponieren läßt, keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirche im heutigen Deutschen Reiche und in Österreich weitaus über die geschlossenste und einheitlichste geistige Macht verfügt. Auch die Sozialdemokratie nicht ausgenommen. Denn wie wunderbar auch diese ihre Anhänger zu organisieren und zusammenzuhalten versteht — man darf die bedenklichen Risse und Spaltungen nicht übersehen, welche sich in dem scheinbar so festgefügten Bau des marxistischen Sozialismus bemerklich machen, und man darf auch nicht vergessen, daß sich der Einfluß des Katholizismus über noch breitere, innerlich viel mannigfaltigere Schichtungen des sozialen Körpers erstreckt als der der Sozialdemokratie. Hält man diese imposante Einheitlichkeit des Katholizismus — die sich auf diesen Versammlungen schon äußerlich durch das Fehlen jeder eigentlichen Diskussion kundgibt — zusammen mit der fast unübersehbaren Zersplitterung derjenigen sozialen und intellektuellen Gruppen, welche dem Katholizismus in Opposition gegenüberstehen, so wird der Gedanke begreiflich, welcher immer wieder, in verschiedenen Formen, auftaucht: ließe sich nicht auch für diese der Kirche und ihrem geistigen Drucke widerstrebenden Geister eine Organisation finden, welche sie aus ihrer Vereinzelung und der daraus folgenden Machtlosigkeit heraushöbe und auch ihnen die Stoßkraft der Masse gäbe? Hier wurzelt die im deutschen Protestantismus immer wieder zutage tretende Tendenz, durch strenge dogmatische Geschlossenheit die zentrifugalen Kräfte zu überwinden und der katholischen Kirche eine ebenbürtige Macht entgegenzustellen; hier die alte, freilich in ihrer heutigen Gestalt als Kampfprinzip kaum mehr wirksame Organisation des Freimaurertums; hier die Versuche, alle religiös unabhängigen, wahrhaft freigesinnten

Gruppen des deutschen Volkes, die freireligiösen Gemeinden, die Freidenkervereine, die Goethebünde, den Monistenbund und Verwandtes, zu einer großen umfassenden Organisation der Lichtfreunde, der Anhänger geistiger Freiheit, zu einer — sit venia verbo — „Antikirche“ zu vereinigen.

Als eine ganz eigentümliche Wendung dieser Gedanken erscheint ein Buch, welches in diesem Sommer zur Ausgabe gelangte. Der Umstand, daß der Verfasser österreichischer Jurist, ein ehemaliger Theologe und ein geborener Tiroler ist und daß das Buch von einem Münchener Verlag veröffentlicht wird, gibt ihm von vornherein besonderes Interesse. Es trägt den Titel: „Radikaler Reformkatholizismus; Grundlagen einer deutsch-katholischen Kirche.“ Von Dr. Emil Jung (München 1906). Man darf es als ein Glied in der Reihe jener oppositionellen Regungen betrachten, die während der letzten Jahre im süddeutschen Katholizismus hervorgetreten sind, die es aber sämtlich durch Schärfe und Entschiedenheit bei weitem übertrifft. Die Welt bedarf — das ist etwa der Grundgedanke des Verfassers — einer führenden moralischen Macht. Wozu sich mühen eine solche künstlich zu schaffen, da wir ja den historisch gewordenen Organismus der weltumspannenden katholischen Kirche besitzen? Freilich ist sie heute mit einem schweren Gebrechen behaftet. Dieselbe historische Entwicklung, welche den Organismus der Kirche geschaffen, hat die Lehre der Kirche mit einer Masse von Stoff beschwert, zu welchem das wissenschaftlich geschulte Denken unserer Zeit nicht nur kein Verhältnis mehr besitzt, sondern welchem es im tiefsten Grunde widersprechen muß. Diese uns fremdartig gewordenen Bestandteile der Dogmatik hindern den Katholizismus, die segensreichen Wirkungen als Kulturmacht zu entfalten, zu denen er vermöge seiner Einheitlichkeit, vermöge seiner weiten Verbreitung befähigt wäre. Und das Problem, welches Jungs Buch aufzulösen sucht, ist dieses: Kann der Katholizismus, unter voller Aufrechterhaltung seiner Form, nicht in seiner Lehre so umgestaltet werden, daß er das allgemeine Gefäß des sittlich-religiösen Idealismus der Gegenwart, der Retter in der immerfort wachsenden Not geistiger Zersplitterung und ethischer Verkümmerung, zu werden vermag?

Das Buch Jungs will einen grundlegenden Beitrag zur Lösung dieses Problems geben, indem es auf die Bibel alten und neuen Testaments, als die Grundlage aller christlichen Religiosität, auch der katholischen, zurückgeht und sie rationalisiert. Es soll gezeigt werden, daß die richtig verstandene Bibel mit dem wissenschaftlichen Denken der Gegenwart in keinem unauflöslichen Widerspruch stehe — wobei Jung unbefangen genug ist, sich nicht durch irgendeine Inspirationstheorie darin beirren zu lassen, vieles als unhaltbar auszuscheiden und lediglich aus den geistigen Voraussetzungen seiner Entstehungszeit zu erklären. Diese kritisch-exegetische Darstellung der gesamten Bibel, von der Schöpfungsgeschichte anfangend bis zum Johannes-Evangelium, ist nicht uninteressant. Sie verrät einen genauen Kenner der Bibel und viel natürlichen Scharfsinn, und sie ist ohne Zweifel geeignet, einem weiten Leserkreise, ohne ihn mit allzuviel exegetischem Ballast zu beschweren, Anleitung zu verständigem und fruchtbringendem Studium der Bibel zu geben. Sie könnte manche wünschenswerte Aufklärung in Kreise tragen, welche von der Besorgnis, die religiöse Lebensgrundlage zu verlieren, in starrer Orthodoxie und damit in dem Widerspruche zwischen Glauben und Wissen festgehalten werden. Aber diese Methode der subjektiv-kritischen Interpretation der Bibel für den Aufbau des religiösen Lebens ist gar nichts Anderes als das „protestantische Prinzip“ im weiteren Sinne des Wortes, — jenes Prinzip, von welchem die Reformatoren bei ihrer Oppositon gegen die mittelalterliche Papstkirche ausgingen, um es alsbald in ihrer Dogmatik und bei ihrer Kirchenbildung zu verleugnen; jenes Prinzip, welches die ganze Aufklärung, soweit sie religiöse Interessen hatte, für sich in Anspruch nahm; jenes Prinzip, um welches im Protestantismus des 19. Jahrhunderts so heftige Kämpfe gefochten worden sind und auf dessen Geltung die Mannigfaltigkeit des kirchlichen Lebens namentlich im Bereich der anglo-amerikanischen Kultur beruht.

Wer sich auf den Boden dieses Prinzips stellt, der ist im Grunde seines Wesens Protestant. Es ist aber ein fundamentaler Irrtum, zu meinen, dieses Freiheitsprinzip könne zugleich ein Prinzip durchgreifender Vereinheitlichung sein. Die Geschichte des Protestantismus ist in dieser Beziehung ungemein lehrreich. Überall,

wo man im Interesse der Kirchenbildung vereinheitlichen will, da ist es auch mit der Freiheit zu Ende; und überall, wo das protestantische Prinzip ungehindert waltet, da bewährt es auch seine individualisierende Kraft.

Freilich Jung will diese Schwierigkeiten umgehen, indem er die zentrale Lehrautorität der römischen Kirche mit dem Geiste wissenschaftlicher Forschung durchtränkt, das Kardinalskollegium in eine Versammlung von theologischen Akademikern verwandelt, welche dem Gange der Forschung mit Aufmerksamkeit folgt, und in geeigneten Momenten urbi et orbi diejenigen Umgestaltungen der katholischen Wahrheit verkündet, welche notwendig geworden sind, damit der radikale Reformkatholizismus mit der Zeit Schritt halte. Jung proponiert eine Änderung des Unfehlbarkeitsdogmas. Es soll den Sinn bekommen, daß die oberste kirchliche Lehrgewalt den zur vollkommenen Erkenntnis Gottes und der religiösen Wahrheiten führenden Weg nicht völlig verfehlen könne und daß überdies jedes Dogma seitens derselben Lehrgewalt durch ein anderes ersetzbar sei, wenn der jeweilige Stand der religiösen Erkenntnis eine solche Umänderung geboten erscheinen ließe.

Aber wehe dem Katholizismus, wenn er sich auf diese abschüssige Bahn begeben wollte! Müßte nicht die erste Erklärung dieses „Reformpapsttums" das niederschmetternde Bekenntnis eines ungeheuren, welthistorischen Irrtums sein, ein demütiges Peccavi, abgelegt im Angesicht aller Völker und aller Jahrhunderte? Denn vergebens sucht man in den Grundzügen des neuen wissenschaftlichen Katholizismus, den Jung aus der Bibel herauslesen will, auch nur e i n Bestandstück, das man im Sinne der Unterscheidungslehren als spezifisch katholisch bezeichnen könnte. Nichts von der Menschwerdung Gottes, nichts von der Erlösungs- und Rechtfertigungslehre, nichts von Beichte und Sündenvergebung, nichts von Fegefeuer und Ablaß, nichts vom Sakrament des Altars, nichts von der Messe, nichts von Mariendienst und Heiligenverehrung. Soll nun das alles über Bord geworfen werden, weil es entweder nicht biblisch begründet ist oder weil ein wissenschaftliches Denken Anstoß daran nimmt? Soll der Reformpapst die neue Ära des Katholizismus mit einer so radikalen Verleugnung der ganzen Vergangenheit seiner Kirche beginnen wollen? Wer

wird dieser Autorität noch glauben? Muß nicht eine ungeheure Erschütterung der Kirche, eine tiefgehende Spaltung, die augenblickliche Folge eines solchen Reformversuches sein? Wird nicht die große Masse derer, die heute aus Überzeugung katholisch sind, den heftigsten Widerstand leisten? Gerade d i e Stücke der katholischen Religion, die am wenigsten rationalisierbar, am wenigsten biblisch sind, sind den Gläubigen am teuersten. Der Katholizismus ist eine Religion für diejenigen, welche mehr wollen als eine reine Vernunftreligion. Gerade seine übervernünftigen, seine mystischen, phantastischen, sinnlichen Bestandteile machen seinen Wert für eine große Masse von Menschen aus. Nicht nur in den romanischen Ländern. Jung rechnet mit seinem Reformkatholizismus vor allem auf Deutschland und den deutschen Geist. Er hofft auf die in Aussicht genommene Errichtung einer „Freien katholischen Universität" in Salzburg. Er meint, gerade sie wäre besonders berufen und geeignet, die Vorbedingungen einer solchen grundsätzlichen Umkehr zu schaffen. Aber welcher Gegensatz zwischen dem Geiste, in welchem diese Hochschule geplant wird, und dem, was Jung von ihr erwartet! Das Recht der freien Forschung und freien Lehre will er ihr zuerteilen, und er rechnet mit der Möglichkeit, daß sie durch die an ihr wirkenden Lehrkräfte und den von ihr ausgehenden Nachwuchs auf die kirchliche Lehrbildung einen entscheidenden Einfluß üben werde. Kennt Jung die Geschichte der Lehrfreiheit an den katholischen Fakultäten? Weiß er nicht, daß sie von der Kirche bis aufs Blut verfolgt und überall, wo sie sich vorwagte, erdrosselt worden ist? Und nirgends vielleicht sitzen die geistigen Fesseln des Katholizismus fester, nirgends sind sie tiefer ins Fleisch gewachsen, nirgends wird das Dogma naiver und innerlicher aufgefaßt als in der deutschen Bevölkerung. Und wenn selbst, durch eine Art von geistigem Wunder, im Innern des Katholizismus eine so durchgreifende Umgestaltung sich vollzöge, ist Jung sicher, daß diese Umgestaltung des Wesens nicht auch eine Veränderung der Form bedeuten würde? Dies für möglich zu halten, verbieten alle Gesetze der Soziologie. Die stramme hierarchische Organisation des Katholizismus hängt mit seinem Wesen als einer übernatürlichen Wunderreligion enge zusammen. Die Rationalisierung des Dogmas wird die Demokratisierung der Kirchen-

verfassung zur notwendigen Folge haben. Die Lehrautorität der römischen Kirche ruht auf dem mystischen Gedanken nicht nur eines unmittelbaren göttlichen Lehrauftrages, sondern einer beständigen Wirksamkeit des heiligen Geistes in ihr, aus welcher der allmähliche Aufbau des Dogmas hervorgegangen ist. Und die Stellung des katholischen Priesters als geheimnisvollen Vermittlers zwischen dem Menschen und Gott und Trägers magischer Kräfte, der Sündenvergebung, der Transsubstantiation, überhaupt als Spenders der Sakramente, ruht auf seinem Zusammenhang mit der apostolischen Tradition und seiner Unterordnung unter die nach katholischer Lehre von Christus selbst eingesetzte oberste Gewalt des römischen Bischofs. Fallen diese mystischen Bestandteile weg, so wird sich die römische Hierarchie in kurzer Zeit von einem protestantischen Kirchenregiment kaum wesentlich unterscheiden, und der leitende Zentralausschuß, weiland die römische Kurie, dürfte Mühe haben, diesem radikalen Katholizismus eine notdürftige Einheit zu erhalten.

Der „radikale Reformkatholizismus“ ist der ehrliche, ernstgemeinte Gedanke eines national und ideal gesinnten Mannes; aber eine Utopie, der Auffindung des Perpetuum mobile vergleichbar. Es wäre ja so schön, das katholische Volk, zunächst in Deutschland, einer Religionsform sich zuwenden zu sehen, welche wenigstens die schreiendsten Widersprüche gegen Logik und gesunden Menschenverstand beseitigt hätte und prinzipiell die Möglichkeit einer Fortentwicklung der religiösen Theorie und die Notwendigkeit eines beständigen Ausgleichs zwischen Religion und Wissenschaft anerkennte. Viel unheilvolle Konflikte im öffentlichen Leben wie im Herzen der Individuen würden dadurch aus der Welt geschafft; der trennende konfessionelle Riß, der heute durch das deutsche Volk hindurchgeht, verkleinert, vielleicht sogar eine Brücke zwischen deutschem Katholizismus und deutschem Protestantismus geschlagen. Aber wo sind die Kräfte zu einer solchen Umgestaltung? Wo die Ansätze zu einer solchen Bewegung? Ich vermag sie nirgends zu entdecken. Vor sechsunddreißig Jahren, als die bevorstehende Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit die gebildete katholische Welt in Deutschland, auch hervorragende Theologen, in Aufruhr brachte, ist der Gedanke einer deutschen Nationalkirche, der Wunsch nach Abstreifung

des unerträglich werdenden römischen Geistesjoches aufgetaucht, und ich glaube sagen zu dürfen, aus intimer persönlicher Kenntnis heraus, daß manchen der ausgezeichnetsten Führer der altkatholischen Bewegung, wie insbesondere dem trefflichen Münchener Philosophen Johannes Huber, als letztes Ziel dieser Bewegung etwas wie Jungs „radikaler Reformkatholizismus" vorgeschwebt hat. Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß die teleologische Weltanschauung, welche Jung seinem Reformkatholizismus zugrunde legt und gewissermaßen als Basis seiner Verständigung mit der Bibel benutzt, in allen wesentlichen Stücken mit der Philosophie Hubers übereinkommt, welche E. Zirngiebel in seiner Monographie über ihn aus den zerstreuten Arbeiten dieses Denkers entwickelt hat. Die Schicksale dieser „Bewegung" sind bekannt, und heute fehlt es selbst an den spärlichen Triebkräften, die damals vorhanden waren.

Aber noch mehr: ich fürchte, daß die geistige Unifizierung, welche Jung als ein Ideal betrachtet, nur ein Trugbild ist. Was Deutschland am meisten not tut, ist nicht die religiöse Einheit, sondern die religiöse Freiheit, welche selbst auf dem Boden des Protestantismus durch den Druck des herrschenden Staatskirchentums arg verkümmert ist: entschlossene Rückkehr zu dem vergessenen Grundsatze Friedrichs des Großen, „jeden nach seiner Fasson selig werden lassen"; durchgreifende, nicht nur papierene, sondern praktische Anerkennung des Rechts auf Glaubens- und Religionsfreiheit; Verzicht auf jene endlosen Vexationen und Beeinträchtigungen, unter welchen die Anhänger jener liberalen Theologie, die mit dem Respekt vor der Wissenschaft wirklich Ernst macht, unter welchen Dissidenten und Freireligiöse sowie die Konfessionslosen zu leiden haben. Dies würde das geistige und gemütliche Leben des deutschen Volkes stärker fördern als alle Entscheidungen eines „Reformpapstes"; dies würde vor allem auch jener unwürdigen Charakterlosigkeit ein Ende machen, mit welcher heute in weiten Kreisen des deutschen Volkes Kirchlichkeit und Religiosität als Botmäßigkeit unter ein Polizeiinstitut aufgefaßt wird. Ein einziges entschlossenes Wort von oben, dem auch die entsprechenden Taten folgten, wäre bessere Politik und würde mehr zur Befestigung des protestantischen Kaisertums beitragen als das sorgfältigste landesväter-

liche Kirchenregiment, die weitestgehende Rücksichtnahme auf Zentrumswünsche und die huldvollsten Telegramme an die Katholikentage. Der Weg zur religiösen Vertiefung und zur Versöhnung der Religion mit der Wissenschaft geht durch den Individualismus und die Auslösung der Kräfte, die heute gebunden sind. Für die Einheit mag der Staat durch Gesetzgebung und Schule sorgen. Aber freilich — auch das ist heute eine Utopie!

73

Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit

(1903)

Inmitten der politischen Geschäftigkeit, mit welcher der heutige Katholizismus seine Machtansprüche verteidigt, die Stimme eines ernsten Mannes zu vernehmen, der den Zusammenhang seiner Weltanschauung mit den höchsten Kulturgütern bespricht und die Gefahren eindringlich vor Augen stellt, welche das Aufgeben oder die Schwächung der religiösen Lebensgrundlage mit sich bringen würde, ist eine Erscheinung, die auch dem Andersdenkenden erfreulich sein muß. Denn in diesen höchsten Angelegenheiten der Menschheit, in denen so viel auf dem Spiele steht, verdient sicherlich jeder entscheidende Schritt die ernsteste Erwägung und alle Gründe für und wider immer erneute Prüfung. Je nachdrücklicher man sich heute in allen Kulturländern anschickt, die Gültigkeit der Rechtsansprüche zu prüfen, welche von den kirchlichen Organisationen auf fortdauernde geistige Führung der Menschheit erhoben werden, um so zeitgemäßer müssen die Erörterungen sein, mit denen vor kurzem ein hervorragender katholischer Geistlicher und Gelehrter*) die „göttliche Weltordnung“, deren Träger und Gefäß seine Kirche zu sein behauptet, und die „religionslose Sittlichkeit“, welche die Wissenschaft aufzubauen und zu begründen unternimmt, einander gegenübergestellt hat. Ein gelehrtes Werk, auf einer sehr umfassenden Vertrautheit seines Verfassers mit den geistigen

*) Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Zeitgemäße Erörterungen von Prälat Dr. Wilhelm Schneider. Paderborn 1900.

Strömungen der Gegenwart beruhend, reiche Literaturkenntnisse verratend, so leicht verständlich geschrieben, wie es ein derartiger Stoff nur zuläßt, und bei seinen apologetischen Bemühungen durchaus nach der bewährten strategischen Regel verfahrend, daß die beste Verteidigung der Angriff sei. So geht Schneider, bevor er sich in seinem letzten Kapitel direkt an eine Widerlegung der Haupteinwendungen gegen die religiöse Moral macht, den Leitgedanken der wissenschaftlichen Ethik kritisch zu Leibe und manches von dem, was er über die Einführung darwinistischer Gedanken in die Ethik, über die Ethik des Übermenschentums, über die Schwierigkeiten rein immanenter Begründung des Sittlichen sagt, zeigt einen treffenden satirischen Zug, der recht wohl geeignet ist, den Gegner der religiösen Sittlichkeit zu erneutem Nachdenken und Verschärfung seiner Beweismittel anzueifern.

Es kann nicht die Aufgabe einer Besprechung sein, dem streitbaren Verfasser in dieser Abrechnung Posten für Posten zu folgen. Dazu würde eine Gegenapologie gehören, so umfangreich wie seine Polemik, und zuletzt würde man bekennen müssen, daß eine Entscheidung durch keine Summe von Einzelbeweisen gefunden werden kann. Denn schließlich stehen religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung als zwei Grundformen der geistigen Organisation einander gegenüber, beide das Produkt langer historischer Entwicklung, und für welche von beiden man sich entscheidet, das hängt, nach dem trefflichen Worte Fichtes, davon ab, was für ein Mensch man ist. Aber an einige Punkte, die der Verfasser in seiner Rechnung vergessen hat, ist es vielleicht zweckmäßig zu erinnern, — und wäre es auch nur, um ihm und seinen Lesern die Verwunderung darüber weniger fühlbar zu machen, daß es immer noch vernünftige Menschen in großer Anzahl gibt, die ihr geistiges Kapital einem schon von Haus aus bankerotten Unternehmen, wie es nach dem Verfasser die glaubenslose Wissenschaft ist, anvertrauen.

Eine solche Erinnerung hat nicht nur mit bezug auf das vorliegende Buch Interesse. Denn der Standpunkt, den Schneider einnimmt, die allgemeine Anschauung, von der aus seine Urteile gefällt werden, haben nichts spezifisch Katholisches. Das Buch könnte auch von einem gläubigen Protestanten geschrieben sein. Selten stößt man auf einen Zug, der ausschließlich katholischer

Dogmatik angehört. Und wie weitgehend auch in protestantischen Kreisen die Unbekanntheit mit den einfachsten Ergebnissen der modernen Religionsforschung ist, wie fremdartig der Gedanke, auf diese Dinge die Grundsätze einer streng historischen und psychologischen Untersuchung anzuwenden, wie konsequent die Fälschung der natürlichen Betrachtungsweise durch die überwiegend dogmatische Art, mit der diese Gegenstände in der Schule behandelt zu werden pflegen: das haben gerade in der jüngsten Zeit die Erörterungen über Babel und Bibel auf das grellste gezeigt. Nirgends ist die Kluft zwischen dem, was man die öffentliche Meinung oder die allgemeine Bildung nennt, und längst gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft größer als auf dem Gebiet des religiösen Lebens; nirgends hat eine zielbewußte Aufklärung noch größere und schwierigere Aufgaben vor sich.

Drei Dinge sind es vorzugsweise, auf die sich der Gedanke der göttlichen Weltordnung, als der praktischen Grundlage unseres Lebens, dem Zweifelnden gegenüber vorzugsweise stützen muß: Die ideale Höhe und die einleuchtende Klarheit der sittlichen Forderungen, die stärkere Sanktion und die aller natürlichen Sittlichkeit überlegene Kraft des Vollbringens. Schon im 17. und 18. Jahrhundert hat man gewußt, daß dies der einzige Weg ist, um den Offenbarungscharakter irgendwelcher Wahrheiten, vor allem sittlicher, zu erweisen.

Was sich als göttliche Weltordnung im Gegensatze zu allem natürlichen Geschehen gibt, das muß sich unserem Denken und Fühlen so groß, so erhaben, so herrlich darstellen, daß wir uns beugen und den geheimnisvollen Ausfluß einer höheren Macht zu erkennen glauben; das muß Kräfte in der Menschheit auslösen, die sonst nirgends zu finden sind; das muß in einer Reinheit strahlen, die sonst allem Menschlichen fremd ist. Nach den Versicherungen seiner Apologeten trifft dies alles beim Christentum zu.

So haben aber auch noch erleuchtete Geister des Aufklärungszeitalters, ein Locke, ein Leibniz, selbst noch Lessing, das Christentum angesehen. Man sprach von „beschleunigten Vernunfterkenntnissen“. Man dachte sich die Offenbarung wie eine Art Treibhausluft, in der das sittliche Erkennen schneller zur Reife kommen sollte: Der letzte Nachklang einer völlig unhistorischen

Denkweise und doch ein gefährliches Zugeständnis. Denn wenn die angebliche Offenbarung nichts enthält, was nicht auch die sich selbst überlassene Vernunft hätte finden können, nur in einem längeren Zeitraum — kann nicht vielleicht eine vertiefte Einsicht in die Kontinuität der historischen Entwicklung den Nachweis erbringen, daß für gewisse Gedanken auch im rein menschlichen Sinne „die Zeit erfüllet war“, daß sie kommen mußten? Genau dies hat nun für jeden, der sehen und hören will, die gewaltige historische Arbeit des 19. Jahrhunderts wirklich geleistet. Die Gedanken, welche zum Christentum zusammenwuchsen, lagen in der geistigen Atmosphäre des späteren griechischen Altertums, des alexandrinischen Judentums bereit. Kein Zug der christlichen Weltansicht, der nicht seine Genealogie hätte; keine Idee, von der wir sagen müßten: Auf dieser Erde bist du nicht gewachsen; denn nie hat vor dir ein Mensch etwas Ähnliches gefühlt oder gedacht. Gewiß: das Christentum, sagen wir die Paulinischen Briefe, die Evangelien, waren etwas Neues, wie eben alles Große neu ist, wie Plato neu war nach Sokrates, wie Michelangelo neu war nach der Kunst der Frührenaissance, wie Beethoven neu war nach Mozart, ohne daß wir von Übernatürlichem und Offenbarung sprechen. Und nicht bloß in seine eigene geistige Umgebung hat die Forschung des 19. Jahrhunderts das Christentum eingebettet; sie hat auch seine Vergleichung mit anderen großen Lebens- und Kulturkreisen erst ermöglicht, insbesondere mit Indien. Die Ergebnisse dieses Vergleiches, den Schneider mit einigen abfälligen Bemerkungen über den Buddhismus abtun zu können meint, sind nun vollends so schlagend, die psychologische Verwandtschaft der beiden größten Kulturreligionen, nicht bloß in wurzelhaften Bestandteilen, sondern auch in zahllosen Äußerlichkeiten so in die Augen springend, daß nur zwei Möglichkeiten bleiben: entweder Gott hat sich 500 Jahre vor Christus schon einmal in Gautama Buddha geoffenbart oder der Begriff der Offenbarung muß endgültig durch das Verständnis der Entwicklungsgeschichte der höchstorganisierten Rassen überwunden werden.

Und nun der Inhalt dieser christlichen Verkündigung selbst! Ist er denn irgendwie etwas Absolutes, ein unverrückbares Ideal praktischen Verhaltens? Ist er denn anders zu verstehen, anders

zu ertragen, als aus seinen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen? Sein asketischer Zug als ein Protest gegen die Entartung der antiken Sinnlichkeit; sein sozialistisches Ideal als ein Protest gegen das absolute Herrenrecht der römischen Gesellschaftsordnung; seine Flucht aus der Welt, seine eschatologischen Träumereien als ein Bekenntnis der völligen Machtlosigkeit gegen das Bestehende und der Verzweiflung an der Zukunft? Welche unendliche Mühe hat es gekostet, welches Maß von sinnreichen Kompromissen, ja von nichtswürdiger Heuchelei, um diese Ethik, die in Wahrheit als eine Sklavenmoral geboren worden war, in eine Herrenmoral umzubilden, nachdem Christentum und römischer Staat eins geworden waren und nachdem sich die neuen, frischen Volkskräfte der Germanen an die Stelle der römischen Provinzialen gesetzt hatten. Der ganze unselige Dualismus des Mittelalters, die tiefe Unwahrheit in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat, theoretischen Idealen und praktischen Notwendigkeiten, in hundert Zügen, trotz der Reformation, auch in unserem Leben noch nachwirkend, hat hier seine Wurzeln. Die ganze Sittengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit zeigt das Aufbäumen des europäischen Geistes gegen das ihm von der Kirche aufgezwungene, unnatürliche ethische Ideal, dessen sich die Reformation, wie Puritanismus und Pietismus zeigen, noch lange nicht zu entledigen vermocht hat. Und gerade die Richtungen, die am strengsten den Geist des alten Christentums festhielten, zeigen am deutlichsten, wie unmöglich es ist, seine Ideale ohne die stärkste Umbildung in den Dienst menschlicher Kulturarbeit zu stellen.

In der eindringlichsten Weise verkündet die Sittengeschichte der christlichen Welt die Wahrheit, daß das ethische Ideal des Christentums nichts Absolutes ist. Ein Lebenstypus, aus bestimmten geistigen und sozialen Verhältnissen herausgeboren, die Ideale des klassischen Altertums und des Judentums in manchen Punkten weiter entwickelnd, in manchen hinter ihnen zurückbleibend und mit der Umbildung der historischen Bedingungen sich selbst immerfort wandelnd. Denkt man sich die übrigen bewegenden Kräfte der abendländischen Entwicklung, den Eintritt der Germanen in die weströmische Welt, die Ausbildung der Nationalstaaten, die immer erneute Berührung des

christlichen Geistes mit der Antike und das Heranwachsen der freien weltlichen Wissenschaft ausgeschaltet, so kann man sich nicht ohne Schauer vorstellen, was die göttliche Weltordnung des Christentums für sich allein aus der Menschheit gemacht hätte.

Und das ist auch der letzte Grund unseres unversiegbaren Glaubens an die Wissenschaft, obwohl sie uns statt einer seit Jahrhunderten fertigen Lösung in dem Maße, wie die Erkenntnis vordringt, immer neue Aufgaben stellt. Wir sind uns darüber klar, daß der Glaube, was er auch dem Einzelnen an Beruhigung gewähren mag, in der Geistesgeschichte ein Prinzip des Stillstandes bedeutet; daß alle größten Fortschritte unserer Erkenntnis den Glaubensmächten aller Zeiten und aller Konfessionen in erbitterten Kämpfen haben abgerungen werden müssen. Und wir sind durch entsetzliche Lehren der Geschichte überzeugt, gerade weil wir das Sittliche für ein natürliches Produkt der menschlichen Natur und ihres Gemeinschaftslebens halten, daß kein religionsloser Zustand der Gesellschaft jemals zu so wilden Greueltaten, zu so blutiger Verfolgung, zu so tiefgewurzeltem Hasse zwischen Völkern, Volks- und Stammesgenossen führen kann wie die Vorherrschaft des religiösen Prinzips.

Diese Seite der Rechnung bleibt in den geistreichen Ausführungen des Verfassers vollständig im Hintergrunde. Viel Großes ist von den religiösen Ideen in dem Werke der sittlichen Erziehung der Menschheit geleistet worden. Wer möchte es leugnen? Aber wie furchtbar sind auch die Opfer gewesen, mit denen dieser Gewinn erkauft wurde! Opfer an Gut und Blut, Opfer an sittlichem Feingefühl, Opfer an Menschenliebe und Edelsinn, Opfer endlich an Gemütsruhe und Seelenfrieden! Welche Qualen hat die Gnadenlehre, die Lehre von der Prädestination, die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, der Menschheit auferlegt! Wird nicht, wer die geheimen Blätter der Religions- und Sittengeschichte kennt — und wie viele der geheimsten sind nie geschrieben worden —, sagen müssen, daß diese Qualen wahrscheinlich alle Freuden der Hoffnung auf die ewige Seligkeit aufwiegen? Schneider macht sich lustig über die Schlußgedanken der diesseitigen Ethik, Menschheitsdienst, Kulturfortschritt, Erhöhung des Typus Mensch, Beseligung der Selbstvervollkomm-

nung. Gewiß: keine Kunst kann diese Begriffe wie Himmel und Hölle mit glühenden Farben an die Wände malen, um die Erbauungshäuser der religionslosen Menschheit damit zu schmücken. Aber sind sie darum wirklich soviel nebelhafter als jene eschatologischen Vorstellungen einer naiven Vergangenheit? Zeigen sie uns nicht vielmehr überall schon das Zukünftige im Gegenwärtigen? Sollte es wirklich soviel ethischer sein, „mit Furcht und Zittern" das eigene Heil zu suchen, worauf doch schließlich alle Weisheit der religiösen Ethik hinausläuft, als mit freudiger Hingebung an die Zukunft des Geschlechts und der Kultur zu denken, das Heil der Ungeborenen, das „Kinderland", mit der Seele zu suchen? Die religiöse Ethik behauptet, daß nur jene transzendenten Hoffnungen und Befürchtungen ausreichende Motivkraft besitzen, um den Menschen in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Wir bezweifeln es, und die bisherige Erfahrung gibt uns Recht. Blasse Traumbilder, denen jeder Tag fortschreitender Erkenntnis mehr von ihrer Beweiskraft nimmt, sollten stärker wirken als der Schrei des Elends, der Stolz freudigen Rechttuns, das Gefühl lebendiger Volks- und Kulturgemeinschaft? Nimmermehr! Nicht Jenseitsvorstellungen, sondern zweckmäßige Organisationen, soziale und pädagogische, sind das wahre Fundament der Sittlichkeit. Und auch auf diesem Punkte läßt uns der historische Erweis einer an die „göttliche Weltordnung", d. h. an transzendente Ethik, geknüpften Überlegenheit des praktischen Verhaltens vollkommen im Stiche. Wer nur mit einem Rest von Unbefangenheit die Geschichte des Christentums überprüft, das doch nach den Ansichten seiner Bekenner auf den außerordentlichsten Veranstaltungen der Gottheit zur sittlichen Hebung der Menschheit beruht, der wird gestehen müssen, daß sie kein anderes Schauspiel darbietet als die Geschichte der Menschheit überhaupt: der sittliche Heroismus ist kein Spezialgewächs christlichen Bodens, sondern überall in der Menschheit, unter Gläubigen und Ungläubigen, heimisch; und die massa perditionis, die Menge derer, die ein höheres ethisches Ziel nicht erreichen, schleppt auch das Christentum trotz Erlösungsgnade und Jenseitsvorstellungen in breitem Strome mit sich. Der Fundamentalsatz der christlichen Lehre vom Sündenfall und vom Bösen: Gott *will* nicht, daß alle Menschen gut und selig werden, heißt nichts Anderes als das

demütige Bekenntnis jeder naturalistischen Ethik, daß Natur und Weltlauf ihre Gaben ungleich verteilen und daß es nur wenigen vergönnt ist, den Typus Mensch im edelsten Sinne auszuprägen. Das Vollkommene im Sinne menschlicher Zweckgedanken ist ein Spezialfall der allgemeinen Naturgesetzlichkeit, die auch das Christentum nirgends zu überwinden vermocht hat. Nur wenn wir es selbst, wie alle anderen Schöpfungen unseres Geschlechts, als ein Stück Natur begreifen, lichten sich die Rätsel und die Widersprüche, vor die es den Gläubigen unvermeidlich stellt.

74

Papsttum und Wissenschaft im 19. Jahrhundert*)

(1903)

Ein Vierteljahrhundert ist vergangen, seit Pius IX. vom päpstlichen Thron, den er mehr als dreißig Jahre innegehabt, in die Gruft stieg. Eine Gestalt, von Anfang bis zu Ende umrauscht von den Fluten der Leidenschaft, kampfesfreudig, bereit, der Welt zu trotzen, ja sie herauszufordern. Ob er als neugewählter Papst an der Schwelle des hoffnungsvollen Jahres 1848 das Banner des italienischen Liberalismus erhebt, begeistert von den Ideen Giobertis, der im Papst den natürlichen Einheitspunkt Italiens auch im politischen Sinne erblickte; ob er sich an den Ausbau der letzten und feinsten Konsequenzen des dogmatischen und hierarchischen Systems der Kirche heranwagt; ob er in der großen Enzyklika vom 8. Dezember 1864 der gesamten Wissenschaft und Rechtskultur der Gegenwart den Krieg ankündigt oder nach dem Verlust seiner weltlichen Souveränität in stets sich erneuernden Klagen sich an die Völker wendet: immer ist es dasselbe Pathos des Trotzes, dasselbe Gefühl der unbedingten Gegensätzlichkeit, dieselbe Tragik einer Macht, die einstens alles in allem gewesen und nun den Boden unter ihren Füßen nicht mehr sicher fühlt.

Pius IX. schien nichts zu sehen als die Kluft, welche sein Ideal von Kirchenmacht und Papstgewalt von der historischen Wirklichkeit trennte; er hatte kaum genug Bildung und Unab-

*) Anläßlich des Todes Leos XIII. geschrieben. (A. d. H.)

hängigkeit von den Jesuiten, die seine geistigen Ratgeber waren, um die unermeßliche Vorarbeit zu erkennen, welche der romantische Geist durch seine Philosophie, Kunst und Geschichtschreibung seinem Regenerationswerke geleistet hatte. Aber auch mit diesen Vorbereitungen war der Gegensatz, den Enzyklika und Syllabus von 1864 und die Proklamierung der Infallibilität vor den erstaunten Augen der Zeitgenossen auftaten, gewaltig. Die jüngere Generation von heute hat keine Ahnung mehr von der Erschütterung, welche der gellende Kampfruf Roms in allen tieferen Gemütern hervorbrachte. Eben hatte die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts zu ihren kühnsten Flügen angesetzt; eben dämmerte die Möglichkeit einer einheitlichen Naturerklärung, nicht auf Grundlage spekulativer Gedanken, sondern experimentell beweisbarer oder beobachteter Tatsachen; eben schien sich der politische Druck der nach dem Jahre 1849 aufs neue hereinbrechenden Reaktion ein wenig zu lockern — und nun dies einförmige, unerbittliche „Anathema sit“ der Kirche gegen alles, was sich nicht bedingungslos ihren Ansprüchen auf Alleinherrschaft fügt: gegen die Freiheit der Wissenschaft, gegen das Recht des Staates auf die Schule, gegen Gewissensfreiheit, gegen das Nebeneinanderbestehen verschiedener religiöser Bekenntnisse. Durch die gebildete Welt ging ein Gefühl des Staunens über die unerhörte Kühnheit der Macht, welche Napoleon I. mit Füßen getreten und Ranke als quantité négligeable bezeichnet hatte. Nur wenige wußten, daß die Jesuiten den Streich, der gegen den Geist der modernen Kultur geführt wurde, auf das sorgfältigste vorbereitet hatten.

Freilich, der gleichzeitige Anschlag gegen das protestantische Preußen, das sich eben anschickte, die Führerrolle in Deutschland zu übernehmen, mißlang und endete mit dem Kaisertum der Hohenzollern; aber der alternde Papst hatte die Genugtuung, zu sehen, daß die Empörung gegen das neue Dogma, welche anfangs den deutschen Katholizismus in seinen Wurzeln erschüttern zu wollen schien, abgelenkt durch die großen Ereignisse des Krieges und der Wiederaufrichtung des Reiches, verrauchte, und als Niederschlag nicht eine von Rom unabhängige deutsche Nationalkirche, Glied und Stütze des neuen Reiches, sondern nur die kleine Sekte der Altkatholiken hinterließ; und daß das stolze

Reich, indem es den Kulturkampf begann, einen unermeßlichen Schatz kaum gewonnener Sympathien auf Schlachtfeldern opferte, auf denen jeder Erfolg nur ein Pyrrhussieg war. Gleichwohl: als Pius IX. am 7. Februar 1878 starb, hinterließ er zwar ein Papsttum, dessen Machtansprüche und dessen Machtfülle in geistlichem Sinn außerordentlich gestiegen waren, aber auch das Gefühl eines schneidenden Konflikts zwischen dieser Macht und den führenden Kreisen der europäischen Gesellschaft.

Ein Vierteljahrhundert unablässiger Wachsamkeit und geistiger Arbeit hat sein Nachfolger Leo XIII. daran gewendet, um diese Dissonanz im Bewußtsein der Völker in einen reinen Akkord ausklingen zu lassen. Ein Werk wunderbarer Kunst, unversieglicher Diplomatie und unerschütterlicher Geduld! Ein Werk, das fast Menschenkraft zu übersteigen scheint. Denn auf der steilen Höhe, auf die Pius IX. das Papsttum gestellt hatte, gibt es keine Umkehr; für den „Unfehlbaren", der einmal ex cathedra gesprochen hat, keinen Irrtum. Das Wort, das von dieser Stelle kommt, verwandelt sich in Erz und tönt immerfort über den Erdkreis hin. Was Rom einmal verflucht, das bleibt verflucht für alle Zeiten! Auch Leo XIII. hat nichts zurückgenommen, konnte nichts zurücknehmen, durfte nichts zurücknehmen.

Aber er hatte auch nicht nötig, den Völkern und Staatslenkern die Dinge immer wieder ins Ohr zu schreien, die das Pontifikat seines Vorgängers mit dröhnenden Posaunenstößen verkündet hatte. Und er konnte, nachdem der Katholizismus in seinem Verhältnis zur Welt dogmatisch festgelegt war, die Aufgabe in die Hand nehmen, den modernen Geist an die unabänderliche Härte dieses Verhältnisses auf Umwegen, fast hätte ich gesagt auf Schleichwegen, zu gewöhnen. Für diese Aufgabe brachte er ein Rüstzeug mit, an dem es seinem Vorgänger nur zu sehr gebrach. Leo XIII. stand in einem persönlichen Verhältnis zur Wissenschaft; er hat sie nicht nur gefürchtet, sondern geschätzt; er hatte das bestimmte Gefühl, daß man nur mit ihrer Hilfe die Zivilisation zum Glauben zurückführen könne. Er nahm entschlossen in Angriff, was zu Anfang des 19. Jahrhunderts einer der begeistertsten Wortführer des modernen Katholizismus, Franz von Baader, als die Aufgabe des kirchlichen Restaurationswerkes ausgesprochen hatte: man müsse durch Glauben zum

Wissen gelangen und dieses Ziel erreichen durch eine höhere intellektuelle Ausbildung des lehrenden Teiles des Klerus. Darum ist von allem, was Leo XIII. getan, die Bulle Aeterni Patris vom Jahre 1879 vielleicht das Bedeutungsvollste, weil sie am tiefsten im inneren Leben des Katholizismus nachgewirkt hat.

Man muß sich deutlich machen, was die dort verkündete Erhebung des Scholastikers Thomas von Aquino zum kanonischen Philosophen der Kirche in einer Zeit des weitestgehenden Individualismus, ja der Zersplitterung auf philosophischem Gebiete zu bedeuten hatte — eines Denkers, der genug von Aristoteles und der Philosophie der Kirchenväter in sich aufgenommen hat, um nirgends flach oder unverständig zu erscheinen, und der in bewunderungswürdiger Systematik Natürliches und Übernatürliches, Menschliches und Göttliches zu einem harmonischen Weltbilde zusammenschließt: Eine Einigung in den höchsten Begriffen des menschlichen Denkens, eine Reihe fester Kriterien für Wahr und Falsch, die außerhalb der kirchlichen Kreise oft so schmerzlich gesucht werden. Und diese Einigung wirkt sogleich weiter, wie auch die leitende Hand des Papstes überall zu spüren ist. Von der gesicherten philosophischen Basis aus beginnt der Katholizismus auf allen Gebieten des Wissens sich festzusetzen. Nicht als „voraussetzungslose Wissenschaft"; im Gegenteil, von der ganz präzisen Voraussetzung ausgehend, daß den von der Kirche dogmatisch fixierten Wahrheiten im letzten Grunde keine Erkenntnis widersprechen dürfe, widersprechen könne. Zahllose Federn, viele in der Hand von Männern von Talent und umfassendem Wissen, sind in diesem letzten Vierteljahrhundert tätig gewesen, um jeder Verneinung der „glaubenslosen" Wissenschaft eine begründete Behauptung, um jeder Bejahung eine Verneinung oder doch wenigstens eine Ergänzung entgegenzustellen, um überall die Lücken der bestehenden Erkenntnis aufzuspüren und hinter ihnen die Möglichkeit, ja das Bedürfnis einer Ergänzung durch Glaubenswahrheiten ahnen zu lassen. Nicht nur auf das ganze weite Gebiet der Geschichte, sondern auch auf die Naturwissenschaften, ja auf die schöne Literatur erstreckt sich diese eifrige Tätigkeit, deren letzte Ziele sich in dem Rufe nach „katholischen" Universitäten kundtun und die heute schon dem Katholiken die Möglichkeit gewährt,

alle Wissensgebiete zu durchwandern, ohne mit seinem Glauben in Widerstreit zu geraten. Wie sehr die ganze praktische Politik der Kurie von derselben Tendenz beherrscht war, sich an dem Gegner nicht zu ärgern, sondern ihn mit den eigenen Waffen zu schlagen; wie sehr man gelernt hat, die von Pio Nono mit dem Anathem belegten Forderungen der liberalen Staatslehre, Wahlrecht, Vereinsfreiheit, Preßfreiheit, Parlamentarismus, unbeschadet ihres „teuflischen" Ursprungs im Dienste der Kirche zu verwenden, ist allgemein bekannt und braucht hier nur angedeutet zu werden. Ja selbst die lange vergessene „soziale Mission" der Kirche hat Leo XIII. wieder entdeckt; seine Enzyklika über die Arbeiterfrage läßt durch die steifen Formeln ihres lateinischen Kurialstils einen Ton herzlicher Fürsorge hindurchklingen, und wie einst im 13. und 14. Jahrhundert den Bettelorden die Aufgabe zugefallen war, die unteren Volksklassen mit der weltlich und vornehm gewordenen Kirche wieder zu versöhnen, so wird heute mit allen Mitteln an der Aufgabe gearbeitet, die abtrünnig gewordene Arbeiterschaft wieder zu gewinnen und im katholischen Sinne zu organisieren. Die Erfolge aller dieser Bestrebungen sind außerordentlich, und so wenig man alles, was der Katholizismus in den letzten fünfundzwanzig Jahren geworden ist, dem *einen* Manne auf dem Stuhle des heiligen Petrus wird zurechnen dürfen, so wenig darf man verkennen, daß *er* überall die Grundtöne der neuen Politik angeschlagen hat.

Die lange Dauer seines Pontifikats hat ihm gestattet, überall noch die Früchte der Saat, die er ausgestreut, reifen zu sehen. Als eine fast legendarische Gestalt, umgeben von der Gloriole des Friedensfürsten, als der geistige Mittelpunkt der christlichen Welt, ist er aus dem Leben geschieden. Kein Hauch trübt die stille Größe des Menschen; vor der Reinheit seiner Absichten, der Unermüdlichkeit in der Erfüllung seiner Pflicht bis zum letzten Atemzug, wird auch der Gegner des Papsttums sich gern verneigen. Aber je sicherer die Wirkung aller dieser Umstände und Eigenschaften auf die Phantasie der Völker ist, um so gewisser ist es auch, daß gerade dieses Pontifikat die größte Gefahr bedeutet, welche die geistige und religiöse Freiheit in neuerer Zeit bedroht hat. Alles, was Leo XIII. getan, alle Mittel, mit denen die Kirche unter ihm gearbeitet hat, sind darauf berechnet, ein-

zuschläfern, vergessen zu machen, daß die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen geistigen und politischen Rüstung nicht ein Werkzeug zum Völkerfrieden, sondern eine gewaltige Kriegswaffe ist, um den Geist, der seit dem Zeitalter der Reformation die Völker vorwärts geführt hat, zu vertilgen und die Welt nach Rezepten der römischen Kurie neu zu gestalten. Ach, und man glaubt dem Papsttum diese seine Friedensbotschaft so gern, im Bürgertum und am Regierungstisch! Hier wie dort zittert man vor dem großen Unbekannten, dem Volke, das immer gebieterischer die Hände nach der politischen Macht ausstreckt; hier wie dort sieht man einen Papst im Stile Leo XIII. als den besten Verbündeten einer „konservativen Sozialpolitik“ an.

Ja, so groß ist der Zauber dieser Politik, daß in geistlichen Kreisen der seit einem halben Jahrhundert streng verpönte Gedanke einer Reform des Katholizismus wieder Freunde gewinnt, und so groß war die Klugheit Leos XIII., daß sich die Kurie damit begnügt, solche Männer wie Schell und Ehrhard, die früher zertreten worden wären, nach väterlicher Zurechtweisung aufs neue an theologische Fakultäten zu entsenden. „Noch ein solcher Papst und wir sind verloren“, wäre der Freund des freien Gedankens versucht, auszurufen, und mit gleicher Spannung richtet die katholische und die außerkatholische Welt die Blicke nach den Türen des Konklave, aus denen das neue Oberhaupt der Kirche hervorgehen soll. Wird die alte Prophezeiung Recht behalten und auf das milde „Himmelslicht“ Leo XIII. das „ignis ardens“, ein fressend Feuer, ein Mann vom leidenschaftlichen Sinne Pius' IX., folgen? Das wäre der beste Dienst, den die versammelten Kardinäle nicht der Kirche, aber der geistigen Freiheit erweisen könnten. Denn an diesem Feuer würde sich ein Geist des Widerstandes entzünden, desgleichen die Kirche noch nie gesehen hat, und aus dem Zusammenbruch des Klerikalismus würde ein Zeitalter des religiösen Individualismus erstehen, das an die Stelle der einen Herde und ihres Hirten das unveräußerliche Recht des persönlichen Gewissens setzt.

75

Kirche und Wissenschaft — Religion und Schule

Rede, gehalten in der gegen den VI. österreichischen Katholikentag gerichteten Protestversammlung des Vereines „Freie Schule“ (November 1907)

Der Verein „Freie Schule“ hat zu einer Protestkundgebung gegen die Angriffe des letzten Katholikentages auf die Universitäten und auf die freie Forschung überhaupt aufgerufen. Ich bin gekommen, um der Vereinsleitung meinen Dank für diese Stellungnahme auszudrücken; ich bin gekommen, um zu allererst ein Wort zu sagen über die heutige Stellung der Universität zum Volke. Diese hat in den letzten Jahren eine gründliche Umwandlung erfahren. Unsere Universitäten stehen heute nicht mehr in einer unnahbaren gelehrten Ferne weit weg vom Volke, sondern sie sind, ganz besonders die Wiener Universität, zum Volke gekommen. Sie haben das Volk eingeladen: „Nimm teil an den Schätzen der Bildung, die wir in unseren geistigen Laboratorien bereiten, steig auf zu uns!“ Daraus ist heute eine intime Wechselwirkung zwischen Volk und Universität, zwischen Volksschule und Hochschule entstanden, und auf dieser Wechselwirkung ruht vieles von dem besten, was wir von der Kultur der nächsten Generation erwarten dürfen.

Ich bin weiter gekommen, nicht um die große Zahl der Proteste gegen die gewaltsame und unbesonnene Rede des Bürgermeisters von Wien noch durch einen zu vermehren, sondern ich bin hierher gekommen, um einige allgemeinere Betrachtungen über das Verhältnis zwischen Kirche und Wissenschaft, über das Verhältnis zwischen Religion und Schule anzustellen. Das scheint mir wichtig für die Klärung der öffentlichen Meinung überhaupt und wichtig insbesondere für die Klärung der öffentlichen Meinung in bezug auf den Katholikentag.

In dem großen Lärm, den Bürgermeister Dr. Lueger mit seiner Rede hervorgerufen hat, ist eine andere Rede, die gleich in der Einleitung zum Katholikentage gehalten wurde und die viel feiner, aber eben deshalb auch viel gefährlicher war als jene Rede, fast unbemerkt verklungen. Ich meine die Rede des Landmarschalls von Niederösterreich, des Prinzen Alois Liechtenstein.

Prinz Liechtenstein hat, mit hämischen Seitenblicken auf den Ausgang der bisherigen sogenannten Kulturkämpfe, ausgesprochen: die voraussetzungslose Wissenschaft sei geistig nicht vorgeschritten, sie kümmere sich nicht um die Ergebnisse der gläubigen Wissenschaft, und er hat weiter erklärt, es bestehe überhaupt gar kein Widerspruch zwischen den exakten Erkenntnissen der Wissenschaft und der kirchlichen Lehre.

Man muß an manche Dinge aus diesem Lager gewöhnt sein, um über einen derartigen Ausspruch nicht in unmäßiges Staunen zu geraten. Die nichtgläubige Wissenschaft soll zurückgeblieben sein? Ihr sollen — ich weiß nicht welche — außerordentliche Entdeckungen entgangen sein? Heute, in dem Zeitalter des intensiven internationalen wissenschaftlichen Weltverkehrs, wo man sagen kann, jede konstatierte neue Tatsache, ja jede nur einigermaßen haltbar erscheinende Theorie wird sofort der Prüfung der Forscher der ganzen Welt vorgelegt! Wir werden billig fragen dürfen: Wo war die gläubige, die katholische Wissenschaft bei den Errungenschaften moderner Forschung, die unser heutiges Weltbild gestalten geholfen und unseren Blick in alle Höhen und Tiefen der Welt geführt haben? Wo war die gläubige Wissenschaft, als es sich darum gehandelt hat, das Gesetz von der Erhaltung der Energie, die Grundlage unserer Physik, aufzustellen? Wo war sie bei der Ausbildung der Spektralanalyse, die unseren Blick in die Tiefen der Welt geführt und uns die Einheit im Weltall gezeigt hat? Wo war sie, als unermüdliche Forscher mit dem Mikroskop uns die Grundformen alles organischen Lebens, die Zelle, die kleinste Einheit des Lebendigen, gezeigt haben? Wo war sie, als die auf exakten Grundlagen aufgebaute Psychologie ganz neue Begriffe über den Zusammenhang des Geistigen und Leiblichen geschaffen hat? Wo war sie bei den Forschungen über den Aufbau der Erde und der organischen Formen der Welt?

Eines ist wahr, und das möchte ich nicht unterlassen, hier auszusprechen. Der Katholizismus hat seit dem Papste Leo XIII. eine ganz andere Stellung zur Wissenschaft eingenommen als früher. Unter dem Vorgänger dieses geistreichen Papstes, unter Pius IX., war auf diesem Gebiete fast durchgängige Stagnation. Das Papsttum selbst hatte den Geist im katholischen Lager mit dröhnenden Bullen niedergedrückt, zum Schweigen verurteilt.

Leo XIII., ein viel feinerer Kopf, war sich dessen wohl bewußt, was auch für den Glauben die Wissenschaft heute bedeuten kann. Er hat diesen Geist zu wahren gesucht und seit der Bulle Aeterni patris hat eine Beweglichkeit im katholischen Lager begonnen; Buch auf Buch erschien. Überall, wo eine glaubenslose Theorie „Ja“ gesagt hat, ist augenblicklich mindestens ein Mitglied der Gesellschaft Jesu da, um in einem dicken Buche „Nein“ zu sagen, und überall, wo die glaubenslose Wissenschaft geglaubt hat, „Nein“ sagen zu müssen, sind viele Jesuiten da, um in ausführlichen Werken zu zeigen, daß es „Ja“ heißen müsse.

Von diesem Gesichtspunkte hat man den Versuch gemacht, eine katholische „wissenschaftliche“ Literatur zu begründen. Man hat den Versuch gemacht, der erstaunten Welt zu zeigen, die Zeit des Mittelalters, von uns für eine Zeit der geistigen Knechtung, der Finsternis angesehen, sei die Blüte des menschlichen Denkens. Nie war die Philosophie größer, nie sind erhabenere Gedanken ausgesprochen worden als damals. Von diesem Standpunkte hat man den Versuch gemacht, alle großen geistigen Führer der freien Bewegung zu Karikaturen zu machen. Man hat aus Voltaire, dem großen Kämpfer gegen Intoleranz und Fanatismus, nichts weniger als einen Teufel gemacht. Man hat aus Goethe, in dem wir das Ideal einer Persönlichkeit erblicken, einen leichtfertigen Sinnenmenschen gemacht. Große, freie Denker, wie David Friedrich Strauß und Ernst Haeckel, haben versucht, die Summe unseres heutigen Naturwissens in leicht verständlicher Form zusammenzufassen ohne Zuhilfenahme des Glaubens. Auch da sind Jesuiten gekommen und haben gezeigt: das ist unmöglich; es läßt sich die Natur ohne Zuhilfenahme von übernatürlichen Gedanken nicht konstruieren. Diese neue Regsamkeit im katholischen Lager ist ja, wenn wir uns auf einen bestimmten Standpunkt stellen, mit Freude zu begrüßen. Ich möchte sagen, es ist der damit eingeleitete Geisteskampf jedenfalls eine edlere Methode als der alte Inquisitionsprozeß, durch welchen die Kirche so lange Zeit hindurch die ihr unbequemen Gedanken und die ihr noch unbequemeren Träger dieser Gedanken einfach auszuschalten verstanden hat.

Wir aber werden uns angesichts der Geschichte des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Glaube im Abendlande doch

wohl fragen dürfen: Kann eine Macht wie die katholische Kirche, kann eine Macht, die Jahrhunderte hindurch immer nur als ein hemmendes Moment gewirkt hat, beanspruchen, die Führerin in der Welterkenntnis zu sein, wie in der Rede des Landmarschalls Prinzen Liechtenstein, mit so viel Unerschrockenheit ausgesprochen worden ist?

Verkennen wir es nicht: gewisse Schwierigkeiten, mit denen jede rein vernünftige Welterklärung und Welterkenntnis zu ringen hat, führen der Kirche immer wieder neue Kräfte zu; sie gleicht ja in diesem Sinne jenem Riesen Antäus der alten Sage, der in dem Moment, wo er mit den Füßen den Boden berührte, auch wieder in ungebrochener Kraft dastand. Verkennen wir nicht, daß unsere Welterkenntnis, wie weit wir sie auch heute im Verhältnisse zu allen früheren Zeiten hinaus erstreckt haben, immer in gewisse Grenzen gebannt bleibt, d. h. daß wir die Grenze, die das Erkannte von dem Unerkannten trennt, nur immer weiter hinausschieben können. Wir waren ja nicht dabei, als aus glühenden Urnebeln unser Sonnen- und Planetensystem sich entwickelt hat; wir waren nicht dabei, als zum ersten Male aus organischer Materie sich der Wunderbau eines lebenden Eiweißklümpchens formiert hat; wir waren nicht dabei, als zum ersten Male aus einer Gruppe von Vierfüßlern sich jenes merkwürdigste aller Herdentiere erhob, das sich dann zu jenen lichten Höhen emporgearbeitet hat, die wir heute als menschliche Gattung erklommen haben.

Ein „absolutes Erklären" gibt es für die wirklich voraussetzungslose Wissenschaft nicht. Da muß man zu anderen Hilfsmitteln greifen. Ein absolutes Erklären ist nur da möglich, wo wir die Bedingungen des Zustandekommens einer Erscheinung vollkommen überblicken, wo wir eine Erscheinung sozusagen selber machen können. Eben darum ist der Zwang einer Vorstellungsweise so groß, welche sich auch das Geschehen in der Welt, welche sich auch die Entstehung der Welt, nur unter dem Bilde des menschlichen Machens und Werdens vorstellen kann.

Aber gerade diese Vorstellung ist es ja, die durch die ganze Entwicklung des modernen Denkens beständig zurückgedrängt, beständig aus einem Schlupfwinkel in den andern gejagt wird. Es gab eine Zeit — sie liegt noch nicht so lange hinter uns, es sind erst drei oder vier Jahrhunderte — da war sozusagen das ganze

alltägliche Leben des Menschen überschattet von dem Gedanken des Übernatürlichen. Das Wunder, das Eingreifen von Dämonen, von teuflischen Gewalten im Leben, war das Alltägliche. Heute hat sich dieses Verhältnis gerade umgekehrt: das Alltägliche, das, was uns überall umgibt, das ist das Wunderbare geworden. Es ist deswegen wunderbar geworden, weil wir eben imstande sind, durch unsere Technik und das Naturwissen, auf das diese Technik gegründet ist, Dinge zu machen, von denen sich auch der kühnste Traum eines Magiers, eines Teufels- und Hexenkünstlers früherer Zeit, niemals hat etwas träumen lassen.

Wenn wir nun sehen: In dem Ausschnitte der Welt, den wir überblicken, in dem Ausschnitte der Welt, in den unsere Technik (kraft der erkannten Naturgesetze) hineinragt, geht alles mit rechten Dingen zu, da herrschen unverbrüchlich die Gesetze der Natur, — sollte dann der Schluß so ungerechtfertigt, so bodenlos, so vorurteilsvoll sein, wenn wir sagen: Auch in dem Stück der Welt, in dem Raum und in der Zeit, in die unser Auge mit dem schärfsten Teleskop, mit dem feinsten Mikroskop, in die unser feinster Gedanke nicht hineinragt, auch in diesem Stück der Welt wird es so gewesen sein, auch da wird es einfach natürlich zugegangen sein?

Die Forderungen der Kirche sind aber noch viel weitergehend, als daß man in der Schule nur die Welterkenntnis gewissermaßen auf dem Hintergrunde einer geistigen Weltursache oder eines geistigen Weltzusammenhanges befestigen soll: Die Klerikalen wollen, daß der ganze Unterricht durch das religiöse System, das von Rom aus in die Welt getragen wird, bedingt, beherrscht, bis ins Einzelne hinein geleitet wird. Da beginnen nun selbstverständlich unvermeidlich für jeden, der sich auf den Boden des modernen Gedankens und seiner Rechte stellt, fast unlösbare Schwierigkeiten. Dieses System der Kirche — ich brauche es hier nicht im einzelnen auszuführen — ist im tiefsten Grunde seines Wesens ein System übernatürlicher Denkweise, das auf wunderbare, mit unserer Naturerkenntnis und ihren Zusammenhängen schlechterdings unvereinbare Voraussetzungen gebaut ist. Was ist die Folge? Der ethische Konflikt zwischen dem Lehrer und Geistlichen, wie er in der Schule, die von diesen Dingen beherrscht werden soll, unvermeidlich ist. Der Lehrer sagt dem Kinde in

der Naturunterrichtsstunde: „Der Walfisch hat einen so kleinen Schlund, daß er nur kleine, weiche Meertiere, Quallen und derartiges verschlucken kann.“ Dann kommt der Religionslehrer und sagt dem Kinde: „Der Walfisch hat den ganzen Jonas verschlungen.“ Das Kind steht natürlich auf und sagt: „Aber ich bitte, der Herr Lehrer hat doch gesagt, daß der Walfisch einen so kleinen Schlund hat, daß er nur kleine Tiere verschlucken kann. Wie soll er den Jonas verschlucken?“ Tableau! Der Religionslehrer beschwert sich bei der christlich-sozialen Schulbehörde wegen der glaubensstörenden Tätigkeit des Lehrers und die Schulbehörde gibt dem Lehrer den guten Rat: Werde Mitglied des Vereines christlicher Lehrer, dann wirst du lernen, wie man Kindern die Naturgeschichte beizubringen hat!

Fragen wir uns angesichts dieses Verhältnisses, das ich durch ein Beispiel zu illustrieren versucht habe, das besonders schlagkräftig ist, weil es kein erfundenes, sondern, wie bekannt, ein wirklich stattgehabtes ist — fragen wir uns: Was können die Folgen eines derartigen Konfliktes, eines mit dem Siege des geistlichen, des klerikalen Gesichtspunktes endigenden Verhältnisses sein? Es ist klar, daß in dem Maße, als das supranaturale System der kirchlichen Denkweise in der Schule zum Siege kommt, eine notwendige Verengung des Gesichtskreises der Schule eintritt. Es ist klar, daß der ausweitende, der befreiende, der großartige Blick in den großen Zusammenhang der Natur, in die Gesetzmäßigkeit dieses Zusammenhanges notwendigerweise ängstlich eingeschränkt, an allen Ecken und Enden zugestutzt wird. Es ist klar, daß wir damit Konflikte, schwere Konflikte in die Seele des Kindes hineintragen, die oft nur mit großer Mühe und oft, nicht ohne Schaden an der kindlichen Denkweise anzurichten, erst vom elterlichen Hause wieder einigermaßen ausgeglichen werden können. Soll man das Kind anleiten, den Begriff einer doppelten Wahrheit zu bilden, einer Wahrheit, die vom Lehrer kommt, und einer Wahrheit, die vom Religionslehrer kommt? Soll man das Kind, wie es in manchen Fällen kaum anders geht und wie es von manchen Kreisen mit einer gewissen Selbstverleugnung, aber den Verhältnissen zuliebe geübt wird, zu einer Art Heuchelei erziehen? Das können wir unmöglich wollen, das kann unmöglich ein segensreicher Unterbau für die spätere Entwicklung sein.

Aber auch andere Gefahren drohen auf diesem Wege, die man im gegenwärtigen Augenblick um so mehr hervorheben muß, als die Partei, von der wir hier sprechen und gegen die wir uns wehren, keinen Anlaß vorübergehen läßt, um sich als die staatsrettende Partei und alle ihre Gegner als die Staatsumstürzler mit den nachdrücklichsten Worten zu bezeichnen. Wenn man, wie es heute verlangt und gemacht wird, die ethischen Grundbegriffe des Kindes ausschließlich an einen dogmatischen Unterbau befestigt, was ist dann die notwendige Folge, wenn — was ja heute in unseren Großstädten nicht zu verhindern ist, was aber auch auf dem Lande heute schon so vielfach geschieht — das Kind dann älter wird, mit mannigfachen Bildungseinflüssen in Berührung kommt und wenn dann dieser dogmatische Unterbau ins Wanken gerät, an dem alles aufgehängt ist, was dem Kinde Führer und Leitstern in den Bedrängnissen des Lebens sein und zur Aufrechterhaltung des eigenen Ich dienen soll? Kann das ein Kulturzustand sein, dem wir eine fördernde Wirkung zuschreiben können? All das, was heute in Tausenden und Tausenden von Familien und gerade von ernsten Eltern sehr schwer empfunden wird, brauchte nicht zu sein, wenn — ja, wenn nur Rom anders wäre.

Wir sind heute durch die tiefgehende Arbeit der glaubenslosen Wissenschaft geleitet. Wir haben seit den Tagen Herders, David Friedrich Strauß', Feuerbachs und anderer gelernt, die Poesie der Bibel, die Poesie der Religion als Poesie zu begreifen. Wir haben verstehen gelernt, daß dieser mächtige Aufbau der christlichen Dogmatik versteinert und erstarrt, daß sie aus der glühenden Lava, die sie einst war, zum bloßen Schema ward, daß die Dogmen nichts Anderes sind als Symbole unvergänglicher Herzens- und Gemütsbedürfnisse der leidenden und kämpfenden Menschheit. Aber von der Anwendung dieser reichen Mittel, die unserer Wissenschaft heute zu Gebote stehen, von den Mitteln, die wir haben, um diese Dogmatik wirklich lebendig zu machen, sie dem Fühlen des Kindes nahe zu bringen und mit dessen eigenen Erfahrungen zu beleben — von diesen Mitteln will Rom nicht nur nichts wissen, es will die Anwendung dieser Mittel um keinen Preis erlauben. In stärkerem Maße als je zuvor wiederholt sich heute der Kreuzzug der römischen Kurie gegen die deutsche

wissenschaftliche Theologie, derselbe Kreuzzug, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts einen so bedeutenden Gelehrten, einen so tiefernsten Mann wie Döllinger, einen so begeisterten Anhänger der römischen Kirche, bis hart an den Punkt getrieben hat, wo er mit der Kirche keine Gemeinschaft mehr haben konnte; derselbe Kreuzzug, der Männer wie Schell und Ehrhard teils mit gebrochenem Herzen hat sterben lassen, teils zum Schweigen verurteilt hat. Kein Tag vergeht, wo wir nicht von der Maßregelung von Modernisten durch die geistlichen Behörden lesen, von Maßregelungen von Männern, welche, um des Ausgleichs zwischen kirchlichem Glauben und moderner Wissenschaft willen von den Hilfsmitteln, von denen ich gesprochen habe, Gebrauch machen wollen.

Ich kann hier keine Anklage erheben. Es ist das gute Recht der Kurie, für ihre Interpretation des katholischen Glaubens einzutreten und zu sagen: das ist meine Lehre, und an dieser Lehre lasse ich kein Titelchen rühren! Aber was ich, und zwar mit bitteren Worten, anklagen muß, das sind die guten Dienste, die heute wieder — wie schon in der traurigen Vergangenheit des deutschen Volkes — von den deutschen Schildknappen dieser Politik der römischen Kurie geleistet werden. Wir haben es ja schon einmal erlebt, daß das deutsche Volk fast besitzlos, hilflos, geknechtet in seinem Gewissen und ausgebeutet in seinem ökonomischen Besitze, der römischen Kurie ausgeliefert war. Das war die Zeit des 15. Jahrhunderts, aus welcher die ungeheure Flamme der reformatorischen Bewegung emporgeschlagen hat. Hat man denn in gewissen Kreisen nichts gelernt und alles vergessen? Weiß man nicht, daß wir heute wieder auf dem gleichen Wege sind?

Ich möchte ganz präzis das aussprechen, wovon ich glaube, daß es der Standpunkt des Vereines „Freie Schule“ in diesen Dingen ist, und zwar deshalb, weil es (zwar vielleicht nicht ganz dem Wortlaut, aber gewiß dem Sinne nach) der Standpunkt unserer Volksschulgesetze ist. Und dieser Standpunkt ist die unbedingte Prärogative des Lehrers und der pädagogischen Schulbehörde gegenüber dem Geistlichen in der Schule. Ja, ich gehe noch einen Schritt weiter und sage: So wie die Dinge heute liegen, so wie die Anforderungen der modernen Kultur an die Schule sind

und sein müssen, dürfen wir die Kinder, die wir der Schule übergeben, überhaupt nicht bloß auf einem Fuße, nicht bloß auf dem religiösen Fuße stehen lassen, wir brauchen vielmehr eine Ergänzung der Religion und der kirchlichen Unterweisung, wir brauchen sie wie das liebe Leben, das liebe Brot, und diese Ergänzung ist ein in die Schule und deren Lehrplan einzuführender, von dem entsprechend vorgebildeten Lehrer nach pädagogischen Grundsätzen zu erteilender Moralunterricht, der für sich von den transzendenten Hilfen ganz absieht, der sich aufbaut auf einer rein bürgerlichen und humanen Grundlage, der vor allem darauf ausgeht, in die Herzen und den Verstand der Kinder das zu pflanzen, wovon heute nicht oder nur unzulänglich die Rede ist, dem Kinde deutlich zu machen: Du bist Glied einer großen Gemeinschaft; alles, was du hast, was du empfängst, empfängst du aus den Schätzen der Vergangenheit; du selbst hast keine andere Aufgabe als die, dich zum dienenden Glied dieser Gemeinschaft zu machen; dem Kinde zu sagen: wir sollen an dem, was uns bedrückt, an dem Elend, dem vielgestaltigen, das überall im Lande vertreten ist, das bei Nacht hohläugig durch die Straßen schreitet, lernen; dem Kinde deutlich zu machen: für das Große, Herrliche, was dir zuleuchtet, hast du dankbar zu sein und deinen Teil an dem Bau des Tempels der Menschheit dereinst mitzuarbeiten.

Was ich hier ausspreche, ist nichts unerhört Neues, wenn es auch manchem Ohre vielleicht befremdlich klingen mag. Es ist das ein Problem, mit dem die großen Kulturnationen des Westens seit mehr als zwei Dezennien eifrig beschäftigt sind, dem viele der auserlesensten und besten Geister ihre Überlegung und Tatkraft geweiht haben. Heute geht ein großer Kampf um die Befreiung der Schule vom ererbten Wuste der Vergangenheit überhaupt durch die Welt. Das ganze Schulwesen ist daran, umgestaltet zu werden. Wir wollen es überall auf neue Grundlagen stellen. Wir wollen die Schule im besten Sinne des Wortes konkurrenzfähig mit dem heutigen Leben machen, und sollen wir sie gerade in dem, was den innersten Kern des Menschen, was das Innerste seines Wesens ausmacht, im Ethischen, zwanglos und unverrückbar an die Vorstellungen einer Vergangenheit, die vor zweitausend Jahren geschaffen worden sind, festbinden? Das ist unmöglich.

Unsere Situation ist heute glücklicherweise — Einiges ist ja doch errungen worden — eine ganz andere als früher. Früher (noch vor hundert Jahren) gab es in Österreich keine andere Möglichkeit, als zu schweigen und zu dulden und die christliche Tugend der Hoffnung auf bessere Zeiten zu kultivieren. Heute brauchen wir das nicht mehr. Heute können wir arbeiten an uns selbst, an anderen. Heute haben wir ja das so bescheiden aussehende, aber in seinen Wirkungen, wenn wir es nur gehörig oft multiplizieren, gewaltige Werkzeug des Stimmzettels, und ich wünsche, daß mit diesem Stimmzettel, mit diesem kleinen Blättchen Papier in die weitesten Kreise der Bevölkerung ein ganz neues, ein gegen früher außerordentlich gesteigertes Verantwortlichkeitsgefühl eindringe. Heute weiß jeder, der zur Wahlurne gehen muß: ich darf mich den Anforderungen der Zeit nicht entziehen. Heute muß jeder sich sagen: nicht bloß für mich, auch für andere muß ich tätig sein, meine Überzeugung muß ich zu vervielfältigen suchen. Und vor allem ist erster Grundsatz: Schließe dich nie einer politischen Partei an, die nicht die Freiheit der Forschung, die nicht die Freiheit der Schule auf ihre Fahne geschrieben hat. —

Wenn man unter der Kuppel der Peterskirche in Rom steht, dieses mächtigsten Denkmales, das der Katholizismus sich selbst als einer weltbeherrschenden Macht errichtet hat, so liest man auf dem Friese, auf dem die Kuppel aufsteht, in lateinischer Sprache und mit mannsgroßen Lettern den Satz: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen ist die Kirche gebaut, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“ Es kann sein, daß sie nicht überwältigt wird; es kann sein, daß es immer Menschen geben wird, deren Gemütsart, deren innerem Bedürfnisse das, was die Kirche ihren Gläubigen bietet, unentbehrlich ist. Aber mit derselben Zuversicht, in der die Worte auf die Kuppel der Peterskirche geschrieben wurden, möchte ich hier etwas Anderes aussprechen. So wenig wie die Kirche ist der freie Gedanke zu überwinden. Denn der freie Gedanke ist genau so alt wie die Kirche selbst. In demselben Augenblicke, wo zum ersten Male aus Priestermund das Wort erschollen ist: „Dies sollst du glauben“, ist der freie Gedanke lebendig geworden in dem Zweifel, ob ich das wirklich glauben soll oder ob es nicht besser ist, dafür etwas zu wissen.

In diesem Zeichen, hoffe ich, werden wir siegen, oder wenn wir nicht siegen werden, wird es ganz gewiß in dem Lande, wo nicht gesiegt wird, das Ende der Kultur bedeuten.

76

Gegen die „Eroberung" der Universität Wien durch die christlich-soziale Partei

Rede, gehalten in einer Protestversammlung der Wiener Universität*)
(November 1907)

Als im vergangenen Herbste der erste deutsche Hochschultag in Salzburg zusammentrat, da hatte man das Gefühl, als seien es vor allem die reichsdeutschen Kollegen, welche mit dem Gedanken gekommen waren, es gelte Mittel und Wege zu finden, um einem fast übermächtigen Manne, der die Freiheit und Unabhängigkeit der Universität und ihrer wissenschaftlichen Entwicklung hindern wolle, entgegenzuwirken. Eben war das Regiment Althoffs in Preußen zu Ende gegangen, der mit starker Hand das Schicksal der preußischen Universitäten geleitet hatte. Aus allem, was bei der Ankündigung seines bevorstehenden Rücktrittes und auf dem Hochschultage über diesen Mann gesagt wurde, klang neben einem oft sehr lebhafte Färbung annehmenden Unmut über das, was man sein Paschawesen nannte, der Respekt vor dem durch, was er für die preußische Universität tatsächlich geleistet hatte. Er war ein Despot, aber ein aufgeklärter. Er hatte wenig Respekt vor Professoren, aber großen Respekt vor der Wissenschaft. Er wußte, daß man ohne Wissenschaft einen modernen Staat nicht dirigieren könne, er war überzeugt, daß für die Hochschule eines Staates, der als Kulturträger fungieren will, nur das Beste gut genug sei, und er hat in vielen Fällen den

*) Auf dem VI. österreichischen Katholikentage im Herbste 1907 hatte Dr. Karl Lueger, Bürgermeister von Wien, das anerkannte Haupt der christlich-sozialen Partei, unter dem stürmischen Beifall und der größten Begeisterung der zahlreichen Versammlung, die „Eroberung der Universitäten" als das Letzte und Wichtigste, was von der Partei noch zu leisten sei, bezeichnet. Gegen dieses Programm und seine Gefahren wendete sich bald nach Beginn des Wintersemesters (am 25. November 1907) eine Vollversammlung der Mitglieder des akademischen Lehrkörpers mit einer Resolution, welche mit der folgenden Rede eingeleitet und begründet wurde.

großen Blick gehabt, um dieses Beste ausfindig zu machen, und die Macht, es auch zu gewinnen. Heute würde eine ähnliche Versammlung auf einen ganz anderen Ton gestimmt sein. Althoff ist nicht mehr Ministerialdirektor in Preußen, und wir haben in Bürgermeister Dr. Lueger über Nacht einen Anwärter auf das Generalinspektorat der österreichischen Universitäten bekommen. Welch ein Abstand, ja fast möchte ich sagen, welch ein Abgrund! Das geistige und politische Haupt einer Partei, welche aus ihrer Opposition gegen die Wissenschaft und ihre Träger, gegen ihre Bildungsfreundlichkeit, niemals ein Hehl gemacht, sondern sich ihrer gerühmt hat, einer Partei, welche es gewagt hat, einigen hervorragenden Vertretern der österreichischen Wissenschaft das schnöde Wort von „Bildungsprotzen“ anzuhängen und aus dem Munde ihres Führers zu erklären, daß ihr die Künste eines Dürrkräutlers und das Wissen erfahrener alter Weiber eine ganze medizinische Fakultät aufwiegen, — ein solcher Mann meldet nicht am Biertische, sondern in feierlicher, offizieller Rede als Vertreter der Reichshaupt- und Universitätsstadt Wien seinen und seiner Partei Anspruch auf die oberste geistige Leitung der österreichischen Universitäten an, die zu diesem Zwecke „erobert“ werden sollen. Und mit jener gewiegten Kunst der Demagogie und Rabulisterei, die diesem Manne eigen, wird dieser Anspruch alsbald mit einem denunziatorischen Vorstoß begründet, welcher die Universitäten in der Meinung der Öffentlichkeit und der Behörden herabsetzen, ja als Brandstätten der Vaterlandslosigkeit, des Umsturzes und der Religionslosigkeit erscheinen lassen soll, während ein anderer Redner daran noch den Vorwurf einer systematisch geübten Parteilichkeit gegen gewisse Gruppen der Studentenschaft knüpft.

Sie alle haben die Vorgänge der jüngsten Tage verfolgt. Sie wissen, daß diese Äußerungen die öffentliche Meinung in ganz Österreich aufs tiefste erregt haben, daß einzelne Vertreter der österreichischen Universitäten in ebenso treffender wie vornehmer Weise ihr Urteil über diese Herausforderung abgegeben haben*) und daß der glorreiche Redner des Katholikentages, selbst einigermaßen bestürzt über die Wirkung seiner Worte, nicht gesäumt hat, den Versuch zu machen, ihnen ihre schärfste Spitze zu nehmen und ihre Geltung auf die von uns allen bedauerten, mit ziemlicher

*) „Neue Freie Presse“ vom 19. November 1907. (A. d. H.)

Regelmäßigkeit wiederkehrenden Kampf- und Prügelszenen unter den Studenten einzuschränken.

Wenn nun inmitten der tiefen Erregung, welche diese Vorgänge in ganz Österreich hervorgerufen haben, immer wieder die Frage laut geworden ist: „Und was wird die Universität tun?“, so ist es der Zweck unserer heutigen Zusammenkunft, auf diese Frage eine möglichst einmütige, uns selbst befriedigende und der Situation genugtuende Antwort zu geben. In den auf dem Katholikentage gefallenen Äußerungen des Bürgermeisters und seiner Sekundanten haben wir zwei Dinge sorgfältig auseinanderzuhalten. Sie enthalten das, was ich vorher eine Denunziation genannt habe, und ein politisches Programm. Mit der Denunziation haben wir, glaube ich, wenig Anlaß, uns weiter zu beschäftigen. Sie ist in jedem Sinne unter der Würde der Universität. Und wenn es für jeden, gegen den eine schwere Anklage erhoben wird, besser ist, er findet zahlreiche andere Verteidiger, als er verteidigt sich selbst, so können auch wir uns daran genügen lassen, daß mit Ausnahme der christlich-sozialen Parteipresse fast die ganze öffentliche Meinung Österreichs die Universitäten gegen diese maßlosen Pauschalverdächtigungen in Schutz genommen hat, daß insbesondere auch der Minister für Kultus und Unterricht sie mangels jeder Beweise auf das nachdrücklichste zurückgewiesen hat.

Anders ist es mit dem politischen Programm: „Eroberung der Universitäten für den Klerikalismus“. Besinnen wir uns auf die Umstände, unter welchen das Programm ausgesprochen wurde. Es war auf dem österreichischen Katholikentage, und ausdrücklich hat Dr. Lueger auf die vorausgegangene Eroberung der Volks- und Mittelschule hingewiesen, d. h. also mit anderen Worten: die österreichischen Universitäten sollen dem Geiste dienstbar gemacht werden, welcher auf dem Katholikentage Österreichs und Deutschlands zum Ausdrucke kommt: dem Geiste unbedingter Unterwürfigkeit gegen die Diktate der römischen Kurie, dem Geiste unbedingter Feindseligkeit gegen freie Forschung und Lehre. Gewiß, man kann auch dem gegenüber sagen: „Was geht das uns an? Worte, die der Wind verweht, gesprochen auf einem Parteitage; komm und versuche die Eroberung!“ Diese Eroberung ist nicht so einfach, wie die der

Volksschule oder der Mittelschule. Auch die Universität ist freilich eine Staatsanstalt, aber sie ist eine Organisation viel verwickelterer, komplizierterer Art, welche den Versuchen, sie von oben in eine bestimmte geistige Richtung zu drängen, ganz anderen Widerstand entgegenzusetzen vermag. Keine Regierung, auch die reaktionärste nicht, wird heute bei Besetzungsfragen von Lehrstühlen die Mitwirkung der Gelehrtenkorporation ganz entbehren wollen. Keiner Regierung ist eine so konstante Beaufsichtigung des ganzen Lehrganges und seines Geistes bei den Universitäten möglich, wie es an Volks- und Bürgerschulen der Fall ist.

Ich gebe das alles ohne weiteres zu. Aber kann uns das auf die Dauer schützen, angesichts des gewaltigen Anschwellens des klerikalen Einflusses und klerikalen Geistes? Sehen wir denn nicht die klerikale Partei in Österreich eben jetzt die Hand nach der höchsten politischen Macht ausstrecken? Heute haben wir noch einen Unterrichtsminister, welcher aus akademischen Kreisen hervorgegangen ist, welcher seinem politischen Denken und Fühlen nach der deutschen Fortschrittspartei angehört und der eben jetzt ein feierliches Bekenntnis dafür abgelegt hat, daß die Freiheit der Forschung und Lehre das Palladium der österreichischen Hochschulen sei und daß sich daran auch in Zukunft nichts ändern dürfe*). Vortrefflich! Aber wird sich daran wirklich nichts ändern? Wissen wir, wie lange sein Ministerium dauern wird, wissen wir, wie weit seine Macht in diesem Ministerium reichen wird, dem Geßmann und Ebenhoch, Parteimänner vom reinsten Wasser, angehören? Gewiß, die Eroberung der Universitäten ist schwierig, aber unmöglich ist sie nicht für eine Regierung von ausgesprochener Parteitendenz, welche ohne wahres Gefühl für die Bedeutung einer selbständigen Wissenschaft ihren Gesichtspunkten Geltung verschaffen will. Ich werde mich hüten, in dieser zu den Fenstern hinausgesprochenen Rede den Gegnern die Wege zu weisen, aber Sie werden wissen, daß ich Recht habe, und wissen, wie es gemacht werden kann. Nicht als ob mit einem Schlage unsere Universitäten durch Ministerialverordnung auf den Standpunkt der Ferdinandeischen Zeit zurückgebracht

*) Gemeint ist Gustav v. Marchet, der bei Beantwortung einer Interpellation des Reichsratsabgeordneten Paul Freih. v. Hock seinen Standpunkt darlegte. (A. d. H.)

werden könnten; aber lassen Sie einmal ein oder zwei Dezennien streng klerikalen Regiments über Österreich dahingehen, lassen Sie in dieser Zeit alle jene Künste, durch welche die Eroberung der Volksschule gelungen ist, von seiten der Regierung gegen die Universitäten spielen, denken Sie sich in dieser Zeit bei allen Neubesetzungen die Gesinnungstüchtigkeit, nicht die wissenschaftliche Tüchtigkeit den Ausschlag gebend, denken Sie sich den Geist, den man an den Universitäten herrschend machen will, durch hundert Mittel, welche die Streberei und die Gesinnungslumperei züchten, auch in unsere Studentenschaft hineingetragen, und wir wollen sehen, wie es mit der uns verfassungsmäßig garantierten Freiheit der Forschung und Lehre in praxi steht und auf welchem Niveau wir unsere Universitäten antreffen, die heute schon nur mit dem Aufgebot des äußersten Maßes von Kraft und Begeisterung die schwere Konkurrenz des Auslandes bestehen können.

Sollte ich darin vielleicht zu schwarz sehen? Sollte vielleicht, wie es ja nach den Beschwichtigungsversuchen, welche von seiten der christlich-sozialen Partei auf die Rede Dr. Luegers hin erfolgt sind, die „Eroberung“ der Universitäten gar nicht so schlimm gemeint sein, sollte der Bürgermeister nur sagen wollen, er traue sich und seiner Partei die Kraft zu, die Ordnung auf der Universität aufrechtzuerhalten? Wer vermöchte daran zu glauben, wenn er sieht, wie die Reden des letzten Katholikentages doch nur die besonders nachdrückliche und glanzvolle Formulierung eines Programms waren, das nicht erst von heute ist, sondern auf einer langen Reihe solcher Versammlungen in Österreich wie im Deutschen Reiche immer wieder aufgestellt worden ist, eines Programms, das, solange keine Möglichkeit bestand, es auf regulärem Wege zu verwirklichen, sich sozusagen in eine Art von Utopie flüchtete, in die „freie“, d. h. unmittelbar den kirchlichen Autoritäten unterstehende katholische Universität, welche in Salzburg gegründet werden soll. Kann es aber etwas Bezeichnenderes geben, als daß in dem Moment, wo die klerikale Partei ihren Einzug in den Ministerrat hält, die katholische Universität in den Hintergrund tritt und durch die Forderung, alle österreichischen Universitäten zu katholisieren, ersetzt wird? Brauche ich vor dieser Versammlung auszuführen, warum wir in einer katholischen Universität, d. h. in einer Universität, für

welche die Dogmatik der römischen Kirche oberste Erkenntnisquelle und bindende Forschungsgrenze ist, eine Einrichtung erblicken, die mit dem Geiste absolut unverträglich ist, welcher die Universitäten groß und zu Trägern des geistigen Fortschritts gemacht hat? Es ist bei einem früheren Anlasse das Wort von der voraussetzungslosen Forschung geprägt worden. Ich liebe das Wort nicht, weil es ein Geschöpf jener Halbheit ist, welche dem freien Gedanken in seinem Kampfe gegen die Mächte der Vergangenheit schon so viel geschadet hat, weil es nicht ganz ehrlich ist. Keiner von uns geht voraussetzungslos an seine Arbeit — einfach darum, weil sie niemand ganz von vorne beginnt, weil jeder unvermeidlich mit dem geistigen Kapital der Vergangenheit arbeiten muß. Ja, auch wir gehen mit einer großen Präsumtion an unsere Arbeit, wenn wir der Natur und dem Geiste ihre verborgenen Geheimnisse abzulauschen suchen, wenn wir den menschlichen Einzelkörper im Sozialkörper studieren, wenn wir das Wachstum der Sprache und das geschichtliche Leben der Völker beobachten. Wir setzen voraus — und die ganze Entwicklung der europäischen Wissenschaft hat uns bewiesen, daß wir ein Recht zu dieser Voraussetzung haben — daß das ganze Dasein, von dem der Mensch nur ein Teil ist, von einer allgemeinen durchgreifenden Gesetzmäßigkeit beherrscht ist, daß der menschliche Geist fähig ist, durch immer sich verfeinernde Methoden Einblick in diese Gesetzmäßigkeit zu gewinnen und daß diese Gesetzmäßigkeit in sich geschlossen ist, d. h. nirgends durch Wunder oder Zufälle im Sinne von ursachlosem Geschehen unterbrochen oder gestört wird. Wir wissen, daß diese Erkenntnis sich beständig umbildet, daß oft die Wahrheit von heute der Irrtum von morgen ist; wir wissen, daß wir nur dann unseren Aufgaben genügen können, wenn wir uns selbst mit strenger Selbstzucht und Selbstentsagung an unablässige Kritik unserer Auffassungen und Theorien gewöhnen, wenn wir unsere jungen Studenten zum Selbstdenken, zur vollen Unabhängigkeit der Forschung, zur Freiheit vom Autoritätsglauben, erziehen. Eine Universität, die auf diese innere Freiheit verzichtet, gibt sich selbst auf, verschüttet den Quell, aus dem ihr geistiges Leben fließt. Und nun denken wir uns die Universität in bezug auf alle letzten Forschungsziele, in bezug auf zahlreiche Einzelformulierungen,

einer geistigen und politischen Macht unterstellt, welche den unbedingten Gegensatz zu dem allen bildet, was wir als Lebensbedingungen der Universität ansehen müssen; welche die Grundvoraussetzung aller wissenschaftlichen Forschung, die geschlossene Naturkausalität, nicht anerkennt, weil sie ihrem innersten Wesen nach auf supranaturalen Voraussetzungen ruht; welche im Besitze einer unfehlbaren, für alle Zeit gültigen Wahrheit in allen höchsten Fragen des Lebens und der Menschheit zu sein behauptet und unter der strengsten Betonung des einen Autoritätsprinzips oftmals und eben jetzt wieder in den feierlichsten Kundgebungen sich gegen jeden Modernismus, gegen jeden Versuch der leitenden Gedanken auflehnt.

Ich bin kein Fanatiker. Ferne liegt es mir zu meinen, daß jemand, der sich in spiritualibus gläubig und demütig seiner Kirche unterwirft, nicht auch als wissenschaftlicher Arbeiter Brauchbares leisten könnte. Aber darum handelt es sich nicht. Auch heute sind unter uns, die wir auf dem Boden der freien Forschung stehen, gewiß sehr zahlreiche Schattierungen des religiösen Denkens und Fühlens vertreten; vom Atheisten bis zum kirchlich Gesinnten. Und sehen wir das wissenschaftliche Leben im großen an, so finden wir dasselbe im Kampf zwischen den zwei großen Strömungen, welche seit den Tagen Platos und Aristoteles' den wissenschaftlichen Erdball umkreisen, sagen wir zwischen Idealismus und Positivismus. Dieser Kampf ist niemals ausgestorben und wird mit wechselnden Phasen geführt, seit es eine europäische Wissenschaft gibt. Diesen Kampf hat Goethe das größte Thema aller Geschichte genannt. Und es wäre das größte Unglück, wenn er auch eine Zeitlang im Sinne der römischen Kirche entschieden werden möchte. Es wäre der geistige Tod; auch für die Kirche selber. Daß sie heute immer noch in so hohem Maße Kulturträgerin sein kann, daß sie nicht längst dem Schicksal ihrer Schwester, der orthodoxen Kirche Rußlands, verfallen ist und in ein ödes, geistliches Bonzentum ausgeartet ist, verdankt sie selbst der geistigen Freiheit, die sie mit ihren Trägern der Universität so unablässig bekämpft.

Es ist neben anderen bitteren Vorwürfen auch der Vorwurf der Religionslosigkeit gegen uns erhoben worden. Dazu kann man Ja und Nein sagen, je nach dem Standpunkt. Die Universi-

täten als Institutionen sind es gewiß, denn sie sind Anstalten zur Pflege wissenschaftlichen und nicht religiösen Lebens. Und ich spreche das unbedenklich sogar als eine Forderung für die theologischen Fakultäten aus. Aber nichts könnte den wirklichen Verhältnissen weniger entsprechen als die Meinung, daß nur die Universitäten in einem negativen Verhältnis zur Religion stünden. Sie sind nicht antireligiös, sie sind irreligiös; sie sind durch ihre innerste Natur genötigt, sich über die Religion und ihre Gegensätze zu stellen. Wie unter ihren Lehrern und Hörern alle Bekenntnisse vertreten sind, so überlassen sie es jedem, wie er sich die letzten Fragen des Daseins zurecht legen will, unter der Voraussetzung, daß er seine Formulierung mit Gründen stützt und nicht mit Autoritäten und daß er jedem anderen Gliede der Korporation die gleiche Freiheit gewähre. Wir verlangen nichts als die Gewähr dieser Freiheit; aber wir müssen jeden als unseren Gegner, als den Feind unserer Lebensbedingung, bekämpfen und abwehren, der diese Freiheit grundsätzlich zugunsten einer Autorität und ihrer Bindung der Geister negiert.

Und wenn wir diese Freiheit mit allen uns zu Gebote stehenden, vielleicht erst zu schaffenden Mitteln verteidigen, so brauchen wir den Vorwurf der Vaterlandslosigkeit und des Umsturzes nicht zu scheuen. Es rast die Welt in allen Strömen fort: Dr. Lueger und die Seinen werden sie nicht aufhalten. Wohl aber können sie den österreichischen Staatskarren auf ein totes Geleise schieben, wo er friedlich ruht, während sich das geistige Antlitz der Erde verändert, unerhörte Aufgaben neue Menschen verlangen, ein starkes und freies Geschlecht, das der Vernunft und Wissenschaft und nicht der römischen Kurie seine Inspirationen und seine Ideen verdanken will.

Wollen wir die bitteren Erfahrungen der Ära des großen Religionskrieges, der langen Jesuitenherrschaft und der Ära Metternich noch einmal durchkosten?

An uns, den berufenen Trägern der Kulturideale in ihrem Wechselleben mit der übrigen Welt, ist es, solchen Möglichkeiten beizeiten Widerstand zu leisten. Schließen wir uns wie ein Mann zur Abwehr zusammen: Alle Fakultäten und alle Universitäten Österreichs. Möge der Kriegsruf des Katholikentages unser Weckruf sein!

77

Der Klerikalismus und die Universitäten

(1908)

Es waren merkwürdige und bewegte Vorgänge, welche sich seit dem zu Wien im November 1907 abgehaltenen Katholikentage in Österreich abgespielt haben. Die von den Führern der christlich-sozialen Partei unter der tosenden Zustimmung der Versammlung als ein Programm der nächsten Zukunft, als Krönung der ganzen auf das Erziehungs- und Unterrichtswesen gerichteten Aktion des österreichischen Klerikalismus bezeichnete „Eroberung“ der Universitäten; die energischen und einmütigen Proteste aller österreichischen Hochschulen gegen den Versuch, ihnen an Stelle der verfassungsmäßig gewährleisteten Freiheit der Forschung und Lehre die Dogmatik der römischen Kirche und ein an dieser sich orientierendes Parteiprogramm als Richtschnur für den Geist des Unterrichts und die Besetzung der Lehrstühle aufzuzwingen; die vom Geiste der schärfsten und einschneidendsten Polemik diktierte Broschüre „Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft“, in welcher der Kirchenrechtslehrer der Innsbrucker Universität, Professor Dr. Ludwig Wahrmund, die klaffenden Widersprüche aufzeigte, die zwischen vielen wesentlichen Punkten der Kirchenlehre und wohlbegründeten, ja bewiesenen Überzeugungen der historischen, physikalischen und philosophischen Wissenschaft in der Gegenwart bestehen, und die Auswüchse und Entartungen nachwies, zu welchen die kirchliche Weltanschauung in der Praxis und in der volkstümlichen Agitation für die Kirche und eine ihren Zwecken dienstbare Politik und Parteiorganisation geführt hat; das Einschreiten des päpstlichen Nuntius, die Konfiskation der Wahrmundschen Broschüre, die teilweise Bestätigung dieser Konfiskation durch das Wiener Landes- und Oberlandesgericht, weil eine Anzahl Stellen nach Anschauung des Gerichtes den Tatbestand einer Beleidigung und Herabwürdigung einer staatlich anerkannten und geschützten Religionsgemeinschaft enthielt; die Entfesselung der stärksten klerikalen Hetze gegen Wahrmund, um ihn von seiner Professur zu entfernen und ihm die Lehrtätigkeit an jeder österreichischen Universität überhaupt unmöglich zu machen; das Aufwallen der

freigesinnten Studentenschaft in ganz Österreich ohne Unterschied der Nationalität und sonstiger Parteizugehörigkeit, welche in diesen Vorgängen die ersten Anzeichen der Verwirklichung jenes so pomphaft angekündigten Eroberungsplanes erblickte — das alles ist in frischer Erinnerung und hat das Interesse von ganz Österreich und Deutschland, ja man darf sagen, das Interesse aller Kulturländer auf die großen Gegensätze gelenkt, die einander hier gegenüberstehen, auf die wichtigen Probleme, um deren Lösung gerungen wird. Wie immer sie ausfallen mag: sie muß die Zukunft der Kultur und die Gestaltung des geistigen Lebens in der habsburgischen Monarchie nach der Überzeugung beider streitenden Teile aufs tiefste berühren.

Eine genaue urkundliche Darstellung der Bewegungen, welche der Streit um Wahrmund, seine Kampfschrift und seine akademische Stellung an den Universitäten hervorgerufen hat, insbesondere der Ursachen, der Ziele und des Verlaufes des allgemeinen großen Studentenausstandes an den österreichischen Universitäten im Sommersemester 1908, wird von studentischer Seite gegeben werden*). Eine solche Darlegung ist im Interesse eines vollen geschichtlichen Verständnisses dieser wichtigen Vorgänge und eines genauen Festhaltens des Zusammenhanges der Begebenheiten und ihrer Details, die in dem rasch und ununterbrochen fließenden Strome des Lebens nur zu rasch verwischt und verschoben werden, warm zu begrüßen. Sie ist es um so mehr, als wir ja, wenn nicht alle Zeichen trügen, keineswegs am Abschlusse, sondern vielmehr am Anfange jener Kämpfe stehen, welche die österreichische Universität um ihre geistige Freiheit, um ihre Selbstverwaltung und sozusagen um ihre wissenschaftlichen Hoheitsrechte, gegen einen Feind zu führen haben werden, welcher durch seine Niederlagen in den Ländern der westlichen Kultur gereizt, durch seine Triumphe im Deutschen Reiche siegessicher geworden ist. Diese Kämpfe aber haben, auch soweit sie vergangen sind, nicht bloß historisches Interesse. Sie sind von der größten prinzipiellen Bedeutung. Unabhängig von allen Personenfragen kommt darin der Gegensatz zweier Weltanschauungen zum Ausdruck, wissenschaftlich wie politisch, ganz verschiedener Gedanken über die Ziele des Völker-

---

*) „Der österreichische Hochschulkampf im Sommer 1908". Innsbruck 1908.

lebens und über die Einrichtungen, auf denen das Heil der Staaten beruht. Eben darum bin ich gern der Einladung des vorbereitenden Studentenkomitees gefolgt, seiner urkundlichen Darstellung des Wahrmund-Streites einige grundsätzliche Betrachtungen über das Verhältnis der Universitäten zur kirchlichen Bewegung der Gegenwart und zu den klerikalen Parteien vorausgehen zu lassen. Vielleicht sind in der Hitze des Kampfes da und dort zufällige und persönliche Momente allzusehr in den Vordergrund getreten; und vielleicht ist es ersprießlich, die momentane Kampfesruhe dazu zu benutzen, um gewisse allgemeine Gesichtspunkte aus der Trübung der erregten Leidenschaften zu befreien und möglicherweise selbst mit dem Gegner zu einer gewissen Verständigung zu gelangen.

Der Anspruch der Kirche und der von ihr geleiteten oder an sie sich anlehnenden politischen Parteien auf „Beherrschung“ oder, wo diese verloren gegangen und unmöglich geworden ist, auf „Wiedereroberung“ der Universitäten, datiert nicht von gestern. Man kann sagen, er sei so alt, wie die große Emanzipation der europäischen Wissenschaft aus den Schranken des Dogmas, so alt wie die Wiedererhebung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, welche sich an die Namen Pius IX. und Leo XIII. knüpft. Die älteren Phasen des Kampfes zwischen kirchlicher Bevormundung der Universitäten und freier Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens und Forschens gehören nicht hierher. Die Kirche war eine andere und auch die Wissenschaft. Ihre moderne Gestalt empfängt die Frage erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit dem Emporkommen des bürgerlichen Liberalismus, der glanzvollen, unvergleichlichen Entwicklung der Natur- und Geschichtswissenschaft und dem Aufkommen des ultramontanen Neukatholizismus, welcher — genährt und vorbereitet durch die Romantik, gepflegt vor allem durch den restaurierten Jesuitenorden, seine Schulen und seine Literatur — in unermüdlicher Propaganda seinen Einfluß zu stärken und zu verbreiten weiß, bis er endlich, mit der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariae, mit der Enzyklika und dem Syllabus Pius IX., mit der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, der modernen Welt und allen ihren Grundüberzeugungen den Krieg bis aufs Messer erklärt. Neue, dem natürlichen und wissenschaftlichen Denken höchst anstößige Dogmen werden

der gesamten katholischen Welt auferlegt in einem Zeitpunkte, wo viele gebildete und einsichtsvolle Geister angesichts der großen Bewegung in der wissenschaftlichen Theologie des Protestantismus, in der Philosophie und Geschichte der Religion, von den bestehenden und geltenden sich in ihrem intellektuellen Gewissen beschwert fühlten; auferlegt in einer Form, welche mit geflissentlicher Härte jede mildere Deutung ausschloß und imperativisch den Glauben im buchstäblichen Sinne, das sacrificium intellectus, forderte.

Die heutige Welt, welche sich längst auch mit dieser Phase des Katholizismus hat abfinden müssen und daran gewöhnt ist, romanische wie germanische Bischöfe auf einen Wink von Rom aus einschwenken zu sehen, wie Unteroffiziere (um ein bekanntes Wort Bismarcks zu gebrauchen), erinnert sich nur noch dunkel, wie groß die Beunruhigung und Aufregung gewesen ist, welche diese Fanfaren des jesuitisch gewordenen Papsttums in der ganzen gebildeten Welt hervorgerufen haben. Man denkt nicht mehr daran, wie stark der Widerstand und die Abneigung der besten Männer des deutschen und des österreichischen Episkopats gewesen und wie im Kreise der Laienwelt gerade diejenigen, welche den modernen Ideen am nächsten standen und am meisten von ihrer siegreichen Bedeutung für die moderne Kultur durchdrungen waren, in dem Vorgehen der Kurie eine Vermessenheit erblickten, welche sie und ihr System zugrunde richten und ihr in dem Augenblicke, wo die weltliche Herrschaft zu wanken begann und in Trümmer ging, auch die Herrschaft über die Geister rauben müsse. Aber gerade von diesen Befürchtungen oder vielmehr Erwartungen ist nur eingetroffen, was sich auf die von dieser Wendung der kurialen Politik ausgehende Verschärfung der Gegensätze im kirchlichen Leben bezog, keineswegs aber was einen bedenklichen Rückschlag für die Kirche selbst ins Auge faßte. Man steht hier vor einer der merkwürdigsten, um nicht zu sagen, beschämendsten Erscheinungen der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Eine Macht, welche es gewagt hat, alle heiligsten Überzeugungen dieses Jahrhunderts, deren, wenn auch nur teilweise, Verwirklichung das Jahrhundert groß gemacht und vor seinen Vorgängern ausgezeichnet hat, alles, wofür viele seiner edelsten Söhne als Märtyrer gelitten haben, alles, wodurch die Zeit den

kommenden Generationen den Weg zu neuen Zielen, neuen Siegen gewiesen zu haben glaubte, in den feierlichsten und unzweideutigsten Kundgebungen zu verfluchen, zu verdammen, als Irrtum, Sünde und Frevel zu brandmarken — eine solche Macht, statt an dem härtesten und geschlossensten Widerstand der ganzen intellektuellen Welt zu zerschellen, kann am Ausgange des Jahrhunderts noch immer als eine potestas spiritualis dastehen, unter dem Jubel von Tausenden eifriger Gläubigen ihre kultur- und wissenschaftsfeindlichen Dekrete als unantastbare Wahrheiten, als soziale Rettungsmittel, verkünden und den Versuch machen, sie Völkern und Regierungen mittels der in ihrem Dienste stehenden politischen Parteien aufzuzwingen!

Ein unmittelbares Echo dieser feindseligen Kundgebungen der obersten kirchlichen Autorität gegen alles, was dem unbefangenen weltlichen Denken als Grundlage der modernen Kultur gilt, sind die in der katholischen Presse und namentlich auf den sogenannten Katholikentagen regelmäßig wiederkehrenden und mit steigender Leidenschaftlichkeit ausgesprochenen Klagen über die „Gottlosigkeit" an den Universitäten, welche als Brutstätten eines religionsfeindlichen, alle Ideale zerstörenden Materialismus und Atheismus bezeichnet werden, von denen eine zunehmende geistige Verseuchung der Völker, eine höchst bedenkliche und verwerfliche Untergrabung der kirchlichen Lehrautorität und der von dieser vertretenen und geforderten Weltanschauung ausgehe. Und aus diesen Klagen pflegt alsdann die Forderung abgeleitet zu werden, diese Anstalten einer schärferen Aufsicht zu unterwerfen, den Vortrag solcher Lehren und Thesen, welche sich kritisch oder direkt negierend gegen die kirchliche Weltanschauung verhalten, entweder überhaupt zu verhindern oder — wo sie sich doch hervorwagen — durch Maßregelung oder Beseitigung der betreffenden Lehrer zurückzudrängen; und vor allem die Lehrstühle nur mit zuverlässigen Männern von erprobter kirchlicher Gesinnung, zum mindesten mit Spezialisten, welche sich gegen allgemeinere Probleme ganz indifferent verhalten, zu besetzen.

Es möge, bevor die hiermit erhobenen Ansprüche auf ihre Möglichkeit und Zuverlässigkeit geprüft werden, ein Wort über die Richtigkeit der Tatsachen gesagt werden, auf welche sie sich stützen. Ich selbst bin keineswegs der Meinung, daß eine im

kirchlichen Sinne atheistische oder naturalistische Weltanschauung den Verlust der Ideale oder eine moralische Verseuchung bedeuten müsse. Viele von denen, welche die Kirche als Atheisten brandmarkt, können es an sittlicher Begeisterung, an Schwung der Gesinnung, an Wert der Gesamtpersönlichkeit, nicht nur mit dem großen Haufen der Gläubigen, sondern mit ausgezeichneten Kirchenmännern, mit Päpsten und sogenannten „Heiligen“ aufnehmen. Seit Bayle und Lessing kann über diese Dinge kein Streit mehr sein. Aber wie viele wirkliche Atheisten gibt es denn in der Geschichte der Philosophie, gibt es heute an deutschen und österreichischen Universitäten? Und wer etwa geneigt wäre, ihre Anzahl doch nicht allzugering zu veranschlagen, der möge daran erinnert sein, wie sehr verschieden die philosophische und theologische Bedeutung des Wortes ist. Freilich, Kirchen waren stets bereit, jeden, der sich auch nur im geringsten von dem offiziell festgelegten Glaubenssystem entfernt, mit diesem Kainszeichen zu belegen. Und wenn wir heute darüber lächeln, denjenigen einen Atheisten schelten zu hören, welcher die persönliche Existenz des Teufels, die schädlichen und boshaften Einwirkungen von Hexen und Zauberern, die direkte göttliche Inspiration der Bibel, ja jedes einzelnen Schriftwortes, bezweifelt oder leugnet, so ist es gewiß nicht weniger komisch, die gesamte Universitätswissenschaft als atheistisch verschreien zu hören, weil viele ihrer Vertreter, soweit sie überhaupt mit derartigen Fragen sich befassen, den kirchlichen Gottesbegriff von seinen zahlreichen logischen Widersprüchen, anthropomorphischen und mythologischen Zutaten zu reinigen und in ein System begrifflicher Welterkenntnis aufzunehmen bestrebt sind. Noch ist es nicht so lange her, daß Schopenhauer — nebenbei gesagt, einer der verhältnismäßig wenigen Philosophen neuerer Zeit, die man als Atheisten in jedem Sinne bezeichnen kann — die Behauptung aufgestellt hat, daß die ganze deutsche Universitätsphilosophie nach dem Satze „Wes Brot ich esse, des Lied ich singe“ dem Staate und der von ihm geschützten, von ihm benutzten Kirche zu Gefallen die erkannte Wahrheit fälsche oder verschleiere und sich freiwillig noch im 19. Jahrhundert zu dem erniedrige, was sie im Mittelalter gewesen: zur gehorsamen Dienerin der Theologie. Das war und ist eine gehässige Übertreibung. Und

doch wird man als einen einfachen Ausdruck tatsächlicher Verhältnisse konstatieren können, daß die große Mehrzahl der deutschen Universitätslehrer in ihrer Kritik der Religion und der religiösen Weltanschauung äußerst zurückhaltend ist; daß viele von ihnen es nach Tunlichkeit vermeiden, an diese heiklen Punkte überhaupt zu rühren, oder bestrebt sind, wenigstens dem Gottesbegriff seine Stelle im ganzen Lehrgebäude zu sichern. Man darf daran erinnern, wie groß die Abneigung gewesen ist, auf welche Männer wie Schopenhauer, Feuerbach, Strauß, Haeckel, bei welchen der naturalistische und atheistische Einschlag besonders deutlich hervortritt, gerade in akademischen Kreisen stießen; und ich möchte als meine persönliche Überzeugung hinzufügen, daß auch der an den deutschen Universitäten weit verbreitete, in vielen Farben schillernde Neukantianismus mit seiner phänomenalistischen Verflüchtigung der Natur und der Wirklichkeit zugunsten der alleinigen Realität des Geistes oder des Bewußtseins, im tiefsten Grunde — oft vielleicht seinen Vertretern ganz unbewußt — nichts Anderes ist als ein Versuch, wenigstens eine Möglichkeit für den überlieferten Gottesbegriff zu retten in einer Welt, in der es ohne solche Konstruktionen vielleicht keinen Platz mehr für ihn gäbe.

Ganz analog liegen die Verhältnisse auch bei den Naturwissenschaften. Viel seltener als die Philosophen kommen ihre Vertreter dazu, sich über solche Fragen zu äußern, welche die Möglichkeit eines Zusammenstoßes mit der kirchlichen Doktrin herbeiführen können. Aber auch hier bieten die Verhältnisse der Gegenwart ein Bild, welches von den namentlich auf Katholikentagen gezeichneten Karikaturen weit absticht. Natürlich liegen eigentliche naturwissenschaftliche Untersuchungen jeder Art, und zwar um so mehr, je konkreter und exakter sie sind, von den dogmatischen Anschauungen der Kirche völlig seitab. Die Naturwissenschaft verfolgt ihr Ziel — Aufdeckung und, soweit möglich, genaue quantitative Bestimmung der gesetzmäßigen Zusammenhänge des Wirklichen — ganz ohne Rücksicht auf die transzendenten Annahmen eines religiösen Systems. Und da das kirchliche System, wie es noch heute von den obersten Autoritäten vertreten wird, nicht bloß Religion im engeren Sinne lehrt, d. h. ein Verhältnis persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott,

sondern eine Weltanschauung, eine Kosmogonie und eine Reihe von Begebenheiten, welche als geschichtlich behauptet werden, obwohl sie, mit dem Maße dessen gemessen, was empirisch und logisch möglich ist, einfach unmöglich sind, — so lauert natürlich im Hintergrunde aller Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Kirche oder Theologie der mehr oder minder ausgesprochene Zwiespalt zwischen Glauben und Unglauben, zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen. Der Theologe sieht mit Mißtrauen auf den Naturforscher, als auf einen Feind, der um so gefährlicher ist, als er ganz im stillen und ohne sich zu demaskieren, aber unaufhaltsam arbeitet; der Naturforscher belächelt den Theologen als den Vertreter einer teils schon untergegangenen, teils dem Untergang geweihten Denkweise, welche an den Tatsachen überall Schiffbruch leidet. Dies ist freilich, zum Teil wenigstens, nur eine Folge der großen Unbesonnenheit, ja Vermessenheit, mit welcher man auf kirchlicher Seite, die eindringlichsten Lehren der Geschichte ignorierend, Auffassungen und Erzählungen, welche der kindlichen und mythologisierenden Denkweise einer fernen Vergangenheit angehören, als buchstäbliche und unantastbare Wahrheiten festhält. Und doch hat die Religion in dem Sinne, in welchem sie für den modernen Menschen, auch wenn er Katholik ist, überhaupt Wert haben kann, an der Genesis ebensowenig Interesse wie an dem ptolomäischen Weltsystem; und mit der Realität Gottes als der intelligenten und schaffenden Urkraft des Universums ist eine evolutionistische Auffassung des kosmischen und organischen Werdeprozesses ebensogut vereinbar, wie die in ihrer plastischen Bildlichkeit grandiosen, aber von keinem modernen begrifflichen Denken im eigentlichen Sinne zu nehmenden Schilderungen der Schöpfungsgeschichte. Nichts wäre verfehlter und den Tatsachen weniger entsprechend, als die Naturwissenschaften in ihrer Gesamtheit ‚atheistisch' oder ‚materialistisch' zu nennen. Das waren sie — vielleicht — einmal in den sechziger und siebziger Jahren, als die volle und unbedingte Zuversicht, auf der Grundlage des Mechanismus und der Atomistik alles erklären zu können, noch ganz ungebrochen war und das große Wort „Entwicklung" die letzten Schleier von den Rätseln der Natur wegzuziehen schien. Es ist — außer in kirchlichen Kreisen, die in diesem

Punkte absichtlich nicht sehen wollen, um die Mittel zu gewissen populären Agitationen nicht aus der Hand zu geben — heute wohl kein Geheimnis mehr, daß die letzten zwanzig Jahre in dieser Beziehung vielfach großen Wandel gebracht haben. Der Mechanismus im älteren Sinne ist ins Wanken geraten; die Abwendung vieler Biologen vom Darwinismus eine offenkundige Tatsache; der totgeglaubte Vitalismus steht wieder auf; die qualitative Differenz zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen wird wieder aufs stärkste betont; die Unendlichkeit der Welt und die Ewigkeit der kosmischen Bewegung, die Gültigkeit des Substanz- und des Energiegesetzes, werden bezweifelt; viele Naturforscher, angekränkelt von halb verstandener Philosophie, huldigen ganz offen rein idealistischen Theoremen, welche, konsequent durchgeführt, der Naturwissenschaft überhaupt den Garaus machen würden, weil sie den Begriff der Natur auf ein bloßes Konglomerat von Phänomenen reduzieren.

Das sind geistige Strömungen in der Naturwissenschaft, denen man gewiß keinen allzu tiefen Grund und keine Ewigkeitsresultate wird zusprechen dürfen. Vieles an den Argumenten, die hier produziert werden, ist nicht einwandfrei. Aber es reicht aus, um das ewige Gerede vom Atheismus und Materialismus, der auf den Universitäten gelehrt werde, zu widerlegen und es wäre, gerade vom Standpunkte Roms aus, eine klügere und geschicktere Politik, Jesuiten vom Schlage eines Pesch und Wasmann dazu zu ermuntern, diese Visierlinien der heutigen Naturwissenschaft auf eine geistige, oder sagen wir genauer, auf eine theistische Weltanschauung hin, sorgfältig zu verfolgen und im Dienste einer kirchlichen Apologetik zu benutzen, statt die Verteidiger der kirchlichen Autorität auf Positionen festzunageln, welche die geschickteste Verteidigung nicht retten kann, weil sie vom Gegner längst umgangen sind.

In den geschichtlichen Wissenschaften liegen die Dinge analog. Es war und ist unvermeidlich, daß die Ausbildung der modernen historischen Methode, welche überall auf die ältesten und ursprünglichsten Quellen zurückgeht, diese unter Umständen aus späteren, verdunkelnden Gestaltungen zu rekonstruieren unternimmt; welche möglichst voraussetzungslos, d. h. ohne ein schon am Anfang der Forschung stehendes Bild von dem, wie es gewesen

sein könne, gewesen sein müsse, die Dinge der Vergangenheit zu ermitteln sucht, wie sie wirklich gewesen sind — daß diese historische Methode in der Anwendung auf die weltliche wie auf die kirchliche Geschichte vieles zerstören oder wenigstens umgestalten mußte, was die Kirche im Zusammenhang ihres Systems als historische Wahrheit behauptet. Dieses System ist ja keine kritisch durchgearbeitete Geschichtserzählung, sondern ein Zusammenhang von Lehren, die zu bestimmten praktischen Zwecken erbaulicher, dogmatischer, politischer Art aufgestellt worden sind. Diese Lehren und die sie stützenden Erzählungen sind zum Teil zu einer Zeit entstanden, wo die Begriffe der historischen Wahrheit, der literarischen Treue, überhaupt noch unbekannt waren, wo man aufs willkürlichste mit Tatsachen und Autoren umsprang, wenn dadurch nur gewisse fromme oder sonst wertvolle Zwecke gefördert wurden. Wenn heute bei keinem wissenschaftlich Gebildeten der geringste Zweifel darüber bestehen kann, daß die evangelischen Berichte, wie sie uns heute vorliegen, geradeso wie die Acta Martyrum und viele andere Bestandteile der älteren Kirchengeschichte, weit mehr Legende als Geschichte sind, wenn ebenso die traditionelle Auffassung der kirchlichen Geschichtschreibung korrigiert werden mußte, namentlich in bezug auf die Kämpfe zwischen Kirche und Staatsgewalt, zwischen Kirche und Ketzertum und Freidenkertum, wonach die Kirche immer im Rechte ist und nur Irrtum, Verblendung, Bosheit ihr und ihrer göttlichen Mission sich entgegenstellen — so sind das Wandlungen der geschichtlichen Denkweise, welche freilich dadurch nicht aus der Welt geschafft werden, daß man sich den Anschein gibt, als sähe man sie nicht oder denjenigen verflucht, der sie sich aneignet, weil er sich der zwingenden Gewalt der Gründe nicht entziehen kann, und weil es ihm unmöglich ist, in Dingen, welche die Kirche angehen, einen anderen Maßstab der Evidenz anzulegen als bei weltlichen Vorgängen. Aber trotzdem kann es auch hier nur blinder Parteileidenschaft einfallen, die ganze historische Wissenschaft einer prinzipiellen Feindseligkeit gegen Kirche und Religion zu zeihen und nach Beschränkungen zu rufen. Ja: diese Freiheit, diese neuen Methoden, haben viele traditionelle Auffassungen, viel frommen Wahn, viele tendenziöse Geschichtslügen zerstört; aber sie haben auch etwas

ganz Neues geschaffen: ein Interesse an geschichtlichen Vorgängen und Forschungen, ein Eindringen in das innere Wesen der Vergangenheit, ihre Gefühls- und Gedankenwelt, wie es frühere Zeiten nicht gekannt haben. Und ich glaube, man darf sagen, daß an dem großen Aufschwung des religiösen Geistes, an der Wiederbelebung des Kirchentums, welche im 19. Jahrhundert stattgefunden hat, eben der historische Geist, dessen Pflanzstätten die Universitäten sind, einen wesentlichen Anteil beanspruchen darf. An tausend Punkten, wo das 18. Jahrhundert, die Zeit der Aufklärung, nur kritisierte und polemisierte, haben wir zugleich rekonstruieren gelernt; und in dem Bestreben, alles Wirkliche aus seinen tiefsten Wurzeln historisch und psychologisch zu verstehen und ihm in seiner Eigenart gerecht zu werden, ist unserer Zeit und unserer Wissenschaft bisweilen jener heilige Kampfeszorn gegen das Unvernünftige, Ausgelebte, Atavistische abhanden gekommen, der das Zeitalter der Aufklärung so groß, obzwar manchmal ungerecht, gemacht hat.

Endlich möge noch eines mit allem Nachdruck hervorgehoben werden. In der klerikalen Polemik gegen die Universitäten sehen die Dinge häufig so aus, als seien die Lehrkörper dieser Anstalten eine einzige kompakte Masse von Gottesleugnern, Ungläubigen, Religionsfeinden. Niemand, der die Zusammensetzung der Professorenkollegien wirklich kennt, wird diesen Behauptungen auch nur einen Schimmer von Wahrheit zubilligen. Die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens und seiner Bedürfnisse hat es mit sich gebracht, daß die alte strenge Scheidung von katholischen und protestantischen Universitäten längst aufgehört hat und daß man im Lehrkörper fast aller Universitäten Vertreter beider Konfessionen (neben Lehrern jüdischen Bekenntnisses) findet. Wenn in dieser Beziehung gewisse kleinere protestantische Universitäten sich spröde verhalten, ja sogar (wenn ich recht unterrichtet bin) gewisse statutarische Beschränkungen in bezug auf die Anstellung von Katholiken aufweisen, so ist dies teils der Rest einer Befangenheit, die man auch bei liberalen Protestanten häufiger findet als bei liberalen Katholiken, teils die natürliche Folge der ganz besonders schroffen, wissenschaftsfeindlichen Haltung, welche der Katholizismus im 19. Jahrhundert eingenommen hat. Wie aber im großen und ganzen an den Universitäten

die religiösen Bekenntnisse als solche gemischt sind, so weisen sie auch, was das Verhältnis der Einzelnen zu den Glaubensformeln betrifft, denen sie nominell angehören, die verschiedensten Abstufungen auf. Der Gläubige steht neben dem Indifferenten, der vorsichtige Agnostiker neben dem phantasievollen Gemütsmenschen, der Skeptiker neben dem Romantiker. Und dies ist ganz natürlich. An der Universität wird nicht gefragt: „Was glaubst du?“, sondern: „Was weißt du?“ Die Religion des einzelnen Lehrers ist eine Note persönlichen Lebens, von der man annimmt, daß sie sein wissenschaftliches Denken nicht unmittelbar beeinflusse. Die Universität ist keine Anstalt zur Pflege des religiösen Lebens, sondern eine Pflanzschule wissenschaftlicher Forschung, ein Mittelpunkt theoretischer Unterweisung. Sie steht eben darum ihrem Wesen und Begriffe nach über allen Kirchen und Religionen. Angehörige aller Bekenntnisse haben ein gleiches Recht, an ihren Schätzen teilzunehmen; aber kein Bekenntnis darf beanspruchen, sie (abgesehen von den theologischen Fakultäten) nach seinen Wünschen zu modeln. Man mag die Religion nach ihrem ethischen und kulturellen Wert noch so hoch einschätzen, über die Wissenschaft hat sie keine Macht, darf sie keine Macht haben, soll die Kultur, in deren Namen die Gegner der Universitäten zu sprechen sich anmaßen, nicht unheilbar geschädigt werden. Eine Wissenschaft, welcher von Religions wegen vorgeschrieben wird, welche Resultate sie finden, welche Grenzen sie nicht überschreiten darf — eine solche Wissenschaft gleicht dem armen Zeisig, der zwar nicht im Käfig sitzt, den aber ein Faden am Beine bei jedem Flugversuch daran erinnert, daß die ihm gegönnte Freiheit nur ein täuschender Schein ist. Und eine Religion, welche den ewigen Widersacher, die freie Wissenschaft, wirklich zum Schweigen gebracht, die das Ideal der großen, für den modernen Katholizismus richtunggebenden Bullen Pius IX. und Pius X. erreicht hätte — eine solche Religion würde in kürzester Frist aufhören, eine geistige Potenz im Völkerleben zu sein und zu einem öden Bonzentum herabsinken, für welches zuletzt die Gebetsmaschine den Ersatz für jene innere Glut geben müßte, zu welcher, wie die geschichtliche Erfahrung aller Völker und Zeiten lehrt, der Glaube nur durch seine Negation entfacht werden kann.

Aus solchen geschichtsphilosophischen Betrachtungen, die hier natürlich nur angedeutet werden können, folgt der interkonfessionelle oder besser gesagt überkonfessionelle Charakter der Universität. Wer diesen antastet, tastet das Wesen der modernen Universität an seiner Wurzel an. Und hier scheiden sich freilich die Wege der Parteien. Während alle klerikalen Parteien auch die Hochschulen einer streng konfessionellen Beschränkung und Sonderung unterwerfen wollen, wie sie sie in bezug auf Volks- und teilweise auch Mittelschulen*) bereits erreicht haben, geht umgekehrt das Streben der freisinnigen Parteien dahin, in immer höherem Maße auch die Volksschule aus konfessioneller Befangenheit zu befreien und auf den für Alle gleichen Boden menschlich natürlicher Erkenntnis zu stellen. Aber ebenso offen, wie dies gesagt werden muß, muß auch ausgesprochen werden, daß selbst die Universitäten der Gegenwart von diesem Ideal des Überkonfessionellen noch ziemlich weit entfernt sind. Aus einem sehr einfachen Grunde. Die Universitäten sind nicht überkonfessionell, weil, wenigstens in Deutschland und Österreich, der Staat und die Gesellschaft es nicht sind. Beide halten sich für verpflichtet und berechtigt, die Religion zu erhalten, und werden darin von den Kirchen und den kirchlich gerichteten Parteien nach Kräften unterstützt. Man hat zwar einsehen gelernt, daß eine Verwaltung der Universitäten in allzu engherzig konfessionellem Geiste der Wissenschaft und ihrem Gedeihen unheilbare, tödliche Wunden schlagen und den Staat, der sich solches anmaßen würde, in dem großen Völkerwettkampf zum Unterliegen bringen müßte. Aber man kann sich auch nicht entschließen, bei der Behandlung von Hochschulfragen von kirchlich-religiösen Gesichtspunkten ganz abzusehen und rein die wissenschaftliche Qualifikation und sachliche Bedürfnisse entscheiden zu lassen. Man wandelt die Bahnen eines gewissen Juste-Milieu. Man sucht kirchliche Wünsche, die ja in vielen Fällen zugleich staatliche Wünsche sind, nach Möglichkeit zu berücksichtigen; man rechnet einigermaßen mit dem relativen Stärkeverhältnis der Konfessionen. Gerade von dieser realen Wirklichkeit aus betrachtet, stellen sich aber viele der auf den

*) „Mittelschulen" werden in Österreich die höheren Schulen genannt, also Gymnasien, Realschulen usw. (A. d. H.)

Katholikentagen vorgebrachten Forderungen lediglich als dreiste Agitationsmittel dar. Der Einfluß des modernen Staatskirchentums auf die deutschen und österreichischen Universitäten ist tatsächlich viel stärker, als er nach dem Wesen dieser Anstalten, als Stätten freier wissenschaftlicher Forschung und Lehre, sein sollte. Und wer die Verhältnisse kennt, wird zugeben, daß die Fälle, in welchen einem Gelehrten wegen zu radikaler Gesinnung in religiösen Fragen die Habilitation erschwert und die Professur verweigert wird, jedenfalls weit zahlreicher sind als diejenigen, in welchen wegen eines allzu positiven Verhaltens zu einem religiösen Bekenntnis Schwierigkeiten gemacht werden.

Dies ist bis zu einem gewissen Grade ganz verständlich. Die Universitäten, wie sehr man auch bestrebt sein mag, sie von den Strömungen der Tagespolitik fern zu halten und ihnen gewissermaßen ihre wissenschaftliche Neutralität zu wahren, lassen sich nicht in einem Vakuum konstruieren, welches von allen Schwingungen der politischen Elektrizität gereinigt ist. In einer Zeit, in welcher die Kirchen sozial und politisch soviel an Geltung gewonnen haben, wie in der Gegenwart, in welcher soviel bewußte Rückwärtserei getrieben wird, wie heute im Deutschen Reiche und in Österreich, werden naturgemäß die Regierungen zum Organ solcher Bestrebungen und benutzen ihren Einfluß auf die Universitäten, um jene reaktionären Ziele zu fördern.

Um so ungereimter sind freilich die Forderungen der kirchlichen Parteien nach „Wiedereroberung“ der Universitäten, wenn dieselben so viel bedeuten sollen wie Verpflichtung aller Lehrer auf die katholische Dogmatik, Besetzung aller Lehrstühle mit erprobten, glaubenstreuen Männern und strengste Überwachung der didaktischen und schriftstellerischen Tätigkeit der Professoren durch die Bischöfe und durch staatliche Aufsichtsorgane. Über die Gewißheit, daß dies der Tod der Universitäten in unserem heutigen Sinne wäre, darf auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß es einige Universitäten gibt, welche als rein katholische nach diesem Muster konstruiert sind, und daß eine solche statutarische Abhängigkeit des akademischen Lehrers von der kirchlichen Dogmatik nicht alle Fächer in gleichem Maße schädigen würde. Überall, selbst in der Philosophie, gibt es ein gewisses Quantum empirischer Forschung, handwerklicher Tüchtigkeit, freiwilliger

Selbstbeschränkung in irgend einem Spezialistentum, welches ohne allzugroße Überwindung sich den Blick in die fernen Horizonte versagt und froh ist, wenn es Regenwürmer findet. Aber der innere Zusammenhang aller Provinzen des großen Wissensreiches ist heute ein so enger, das Gewebe der geistigen Fäden ein so vielverflochtenes, daß ein Herausbrechen der allgemeinen Probleme aus dem Zusammenhang der Forschung, daß der Versuch, sie als ein Noli me tangere der lebendigen Diskussion und dem ewigen Streit der Gedanken zu entziehen, unausbleiblich schädliche, verkümmernde Einwirkungen auf das gesamte wissenschaftliche Leben ausüben, ihm seine Größe, sein Pathos, seine geistigen Gefahren rauben und es zu einem elenden Kärrnertum erniedrigen würde. Zwar ist es eine beliebte Zuflucht bedrängter Unterrichtsminister und halbliberaler Politiker, zu erklären: „Auf dem Katheder dürfen nur die gesicherten Ergebnisse der Forschung vorgetragen werden“. Haben diese Herren eine Ahnung davon, was die Hypothese im wissenschaftlichen Leben und für die methodische Schulung gerade des jugendlichen Denkens bedeutet, und sollen etwa die Lehrsätze der kirchlichen Dogmatik und der mehrerwähnten großen Enzykliken Pius IX. und Pius X. den Hypothesen der Wissenschaft als „gesicherte Forschungsergebnisse“ gegenübergestellt werden? Eben darum verrät es ein feines Gefühl für die Gefahren der gegenwärtigen Situation und für den vorher betonten Zusammenhang aller Wissensgebiete, wenn sich auch Lehrer und Studierende technischer Hochschulen in großer Zahl und mit Begeisterung den Protesten gegen die versuchte Knebelung der Universitäten angeschlossen haben.

Das ganze heutige System ist nur dadurch haltbar, daß der ungeheuer klaffende, unüberbrückbare Widerspruch zwischen der Kirchenlehre und der modernen Forschung und Erkenntnis in einem gewissen Dämmerlichte bleibt. Dies ist möglich durch die Gedankenlosigkeit der meisten Menschen und durch die weitverbreitete Praxis der doppelten Buchführung in geistigen Dingen — eine Praxis, zu welcher schon das Mittelalter und die Zeit der Humanisten durch mancherlei subtile Unterscheidungen, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, die Trennung von vernünftigen, übervernünftigen, widervernünftigen Erkenntnissen, Anleitung gegeben hat. Dieser Widerspruch, schon im Mittel-

alter sehr scharf, ist heute tödlich. Auch wenn niemals auf einem Katheder nur ein einziges Wort gegen die Kirche und ihre Lehre gesprochen würde, — so lange nur an den Universitäten überhaupt in unserem heutigen Sinne und mit den heutigen Methoden geforscht würde, wäre der ganze Universitätsbetrieb ein einziger Protest gegen das, was den Kern und das Wesen der kirchlichen Weltanschauung bildet. Dies gilt im formalen wie im materialen Sinne. Es schließen sich aus das absolut starre System der Kirche und die Instabilität und freie Beweglichkeit der wissenschaftlichen Forschung; und es schließen sich aus die Inhalte, denn die Kirchenlehre behauptet als unumstößliche, ewige, geoffenbarte Wahrheiten viele Dinge, von denen wir auf Grund unseres gesamten historischen und natürlichen Wissens mit aller Bestimmtheit sagen können, daß sie, im eigentlichen Wortsinne verstanden, unmöglich sind, und die nur als symbolische, bildliche und geschichtsmäßige Einkleidungen allgemeiner Wahrheiten Geltung behaupten können. Würde die Kirche konsequent sein wollen, konsequent sein können, so würde sie — wie es ja in gewissen Zeiten und von gewissen extremen Verfechtern ihres Geistes auch geschehen ist — gegen alle weltliche Wissenschaft als gegen eine Erfindung des Teufels Front machen müssen. Das ist heute unmöglich. Auch der kirchlichst Gesinnte glaubt an die Naturgesetze, soweit sie durch die Technik in sehr reale Lebensbedingungen umgesetzt worden sind, — freilich mit dem Vorbehalte, daß daneben durch unmittelbaren göttlichen Ratschluß, durch Gebet und Fürbitte, noch vieles Andere möglich sei, wovon weder eine medizinische Fakultät, noch eine technische Hochschule etwas wissen, wie die Überflutung der Wallfahrtsorte mit gläubigen, Wunscherfüllung heischenden Pilgern, wie die Versendung von heiligem Lourdeswasser an die Spitäler und andere sonderbare Atavismen im modernen Leben beweisen. Und wenn erst die „Eroberung“ der Universitäten vollzogen sein wird, so werden vielleicht auch solche Figuren, wie jener romantisch fromme Münchner Mediziner Ringseis, dem Ludwig Feuerbach ein so klassisches Denkmal welthistorischer Satire gesetzt hat, auf unseren Kliniken wieder möglich, und vielleicht finden sich dann auch Physiker, welche die Gründe für das Ptolemäische Weltsystem in Galileis Dialogen wieder ernst nehmen und der

Kirche die Möglichkeit bieten, des Kopernikus Buch „De revolutionibus“ wieder auf den Index zu setzen, von dem es 1832 verschwunden ist.

Wirklich? Man braucht sich solche Möglichkeiten nur ernsthaft vorzustellen, um zu sehen, daß die Eroberung der Universitäten für das kirchliche System inmitten unserer modernen Kultur ein barer Widersinn ist. Man kann da und dort mit Staatshilfe einen Privatdozenten drangsalieren, einem Professor der Philosophie oder des Kirchenrechts das Leben sauer machen, dieser und jener Fakultät einen in der Wolle ultramontan gefärbten Historiker oktroyieren und aus dem allzeit reichlich fließenden Kirchensäckel gesinnungstüchtige und strebsame junge Männer als „katholische Gelehrte“ großzüchten. Aber nicht einmal Pius X. wird es wagen, einem zu berufenden Chemiker etwa die Frage vorzulegen, mit der noch im 17. Jahrhundert die Jesuiten den armen Descartes ängstigten, wie sich denn seine wissenschaftliche Auffassung von Substanz und Energie mit der Lehre von der Transsubstantiation oder der Verwandlung von Wasser in Wein oder der Speisung von mehreren tausend Menschen mit einigen Broten und Fischen verhalte, oder im Zeitalter Zeppelins einem Physiker etwa aufzuerlegen, die Himmelfahrt Christi und Mariä aus seinen äerostatischen Anschauungen zu erweisen. Man hat es Wahrmund außerordentlich verübelt, daß er an vielen Stellen seiner Broschüre den gesunden Menschenverstand und dogmatische Sätze so scharf kontrastiert habe, und hat dies eine geistlose Auffassung der religiösen Ideen genannt. Gewiß ist sie das; aber nicht durch Schuld des Kritikers, sondern durch Schuld der kirchlichen Autoritäten, welche in den feierlichsten Erklärungen ex cathedra jede symbolische Deutung der heiligen Geschichten und der auf sie aufgebauten Dogmen mit dem Anathema belegen und die Interpretation nach dem buchstäblichen Wortsinne und nicht nach einem diesem untergelegten höheren geistigen Sinne verlangen. Diese Praxis aber, welche besonders in dem unter Pius X. mit großem Eifer betriebenen Kampfe gegen die Reformisten zutage tritt, bedeutet vielmehr eine Gefahr für die Kirche als für die freie weltliche Wissenschaft. Sie mahnt an die Geschichte von dem großen, buntbemalten, irdenen Hafen, der dem kleinen Eisentopfe nicht den guten Platz am Feuer

gönnen wollte und so lange an ihn stieß, bis — nicht dieser wich, sondern jener ein Loch bekam, aus dem sein süßer Inhalt sich unaufhaltsam entleerte. In Wahrheit: keinen schlechteren Dienst können die Führer der Kirche und die kirchlichen Parteien ihrer Sache erweisen, als wenn sie jenes mystische Dämmerlicht zerstören, das über dem System des religiösen Glaubens liegt, und diesen in die unmittelbare Nachbarschaft des wissenschaftlichen Denkens bringen; wenn sie durch übertriebene und ungerechtfertigte Ansprüche dieses zwingen, sich die Glaubenslehren genau anzusehen und den Kategorien zu unterwerfen, nach denen es alle Dinge des Himmels und der Erden mißt. Aus einem wertvollen Bundesgenossen des Glaubens, der ihn aus seinen tiefsten psychologischen Wurzeln versteht, seinen geschichtlichen Wandlungen nachgeht und das Ewige, d. h. Allgemein-Menschliche, in hundert verschiedenen Formen zu erkennen lehrt, wird die Wissenschaft durch dieses Verfahren sein Feind, vor dessen erkältendem Anhauch dies tropische Gewächs menschlicher Wünsche und menschlicher Einbildungskraft auf die Dauer nicht zu bestehen vermag. Und je eifriger und leidenschaftlicher der Kampf um die Eroberung der Universitäten geführt wird, um so sicherer führt dieser Kampf zur Überwältigung der Kirche durch die Wissenschaft, des Glaubens durch das Denken. Denn der Ring, den heute die Freiheit der Forschung und ihre Ergebnisse um die Kulturvölker geschmiedet haben, ist unzerreißbar.

Von hier aus ergibt sich nun auch die so oft verzeichnete Norm für die Auffassung der Rechte und Pflichten von akademischen Lehrern und Hörern. Der Professor ist keiner äußeren Autorität verpflichtet, sondern nur seinem wissenschaftlichen Gewissen: in diesem verkörpert sich jene internationale Gemeinschaft geistigen Lebens, in die er als Forschender eingetreten ist und die beständig prüfend, billigend, verwerfend, alle seine Schritte begleitet. Der Lehrfreiheit des Professors steht die Lernfreiheit des Studenten gegenüber, und diese hat zur natürlichen Grundlage eben jene Mannigfaltigkeit selbständig arbeitender Persönlichkeiten, welche auf dem Boden der heutigen deutschen Universitätsverfassung möglich und innerhalb gewisser Grenzen an den meisten Universitäten auch wirklich ist. Auf die Erhaltung und Herstellung dieser über jede Reglementierung hinausgreifenden

Mannigfaltigkeit hinzuarbeiten, ist Recht und Pflicht der Professorenkollegien wie der Regierungen. Das Cliquewesen, die einseitige Bevorzugung gewisser Richtungen, ist der Todfeind echter Lernfreiheit. Es gibt auch einen wissenschaftlichen Dogmatismus, und er kann der ersprießlichen Entwicklung des Wissens unter Umständen ebenso schädlich werden wie der kirchliche. In diesem Sinne hat der Student ein Recht darauf, in möglichst vielseitiger Weise von dem Wissensstande und den Forschungsaufgaben, den schwebenden Problemen jeder Disziplin, unterrichtet zu werden. Aber ein Recht des Studenten, in irgendwelchen Anschauungen und Überzeugungen, seien es auch die religiösen, welche er aus seiner heimischen Umgebung, aus seiner jugendlichen Vorbildung, auf die Universität mitbringt, geschützt, nicht gestört, nicht verletzt zu werden, wie es in den landläufigen Klagen über die „Entchristlichung der Jugend" durch die Universitäten immer wieder behauptet wird — ein solches Recht existiert nicht und kann nicht existieren, weil es mit dem Wesen der Universität und ihren Aufgaben im Widerspruche stünde. Die Universität als eine Stätte freier Forschung soll nicht zum Glauben anleiten, sondern zum Denken; sie ist ein Ort des geistigen Kampfes, der beständigen Prüfung überkommener Meinungen. Durch Jahre und Jahre hat der Schüler, wenn er endlich diese geistige Arena betritt, immer nur Stoff aufnehmen und gläubig hinunterwürgen müssen — einerlei, wie er sich geistig dazu verhielt; einerlei, ob es seinen Bedürfnissen und seiner Eigenart gemäß war. Er ist gedrillt worden; endlich, endlich kommt der Moment, da er selber wählen und sich entscheiden soll. Gewiß: diese Freiheit der geistigen Wahl — und sie ist der tiefste Sinn der akademischen Freiheit überhaupt — hat auch ihre Qual. Aber wie herrlich ist es anderseits, wenn die dumpfen Wölbungen der Schulstube schwinden und blauend der lichte Äther der Forschung mit seinen fernen und weiten Horizonten sich auftut! Wer diesen Moment in seiner Größe und Köstlichkeit nicht zu erfassen und nicht zu genießen versteht, wer dem Leben eines Füllens auf weiter Prairie das dumpfe Herdenglück in engbegrenztem Pferch vorzieht; wer auch das geistige Leben auf der Universität wieder dadurch einengen will, daß er auf allen Wegen, die aus dem Überlieferten heraus ins Freie führen, Warnungstafeln auf-

stellt; wer die gelehrten Männer der Hochschule in Gläubige und Ungläubige einteilt — der ist einen falschen Weg gegangen, als er vor die Pforten der Alma mater zog, um weltliche Wissenschaft zu studieren, und hätte lieber am stillen Herd des frommen Elternhauses und im Schatten der lieben, alten Dorfkirche bleiben sollen. Aber muß denn die Wissenschaft notwendig den Glauben zerstören? Und gilt nicht ein Glaube, im Feuer des Zweifels gestählt und ausgeglüht, unendlich mehr, verleiht er seinem Besitzer nicht ganz andere Kräfte als ein solcher, der nie den Widerspruch in sich durchgerungen hat und nichts Anderes ist als ein süßes, unberührtes Hindämmern in überlieferten Gewohnheiten? Hat man denn auf kirchlicher Seite so wenig Vertrauen in die geistigen Mächte, die hinter dem Glauben stehen, daß man um ihn zittert, wie um ein schwächliches Kind bei Wintersturm? In die innere Wahrheit der Religion, deren tiefster Kern von keiner Wissenschaft berührt wird, in die „göttliche“ Sendung der Kirche? Welch ein Armutszeugnis für den Glauben, wenn man meint, ihn nur im Glashause erhalten zu können!

Gewiß: auf eines hat er ein Recht, auf Schutz vor Verunglimpfung und Verspottung. Was Hunderttausenden teuer ist, was als Produkt einer tausendjährigen Entwicklung der Gedanken- und Gemütswelt der Menschheit sich eingegraben hat, das besitzt einen Anspruch auf Achtung, den auch der Universitätslehrer nicht verletzen sollte. Kritik und Beleidigung sind verschiedene Dinge. Ein Grundsatz, der im literarischen Leben wohl von niemand bezweifelt wird, muß auch in diesen höchsten Fragen Geltung haben. Und obschon es immer Fälle gibt, in denen auch eine Kritik, ja einfach eine abweichende Meinung als Beleidigung empfunden wird — und namentlich Kirchen und Religionen sind in diesem Punkte immer äußerst reizbar gewesen — so läßt sich doch nicht bezweifeln, daß für den geschulten Geist, für den feinen Takt, eine solche Abgrenzung durchaus möglich ist — um so mehr, als ja gerade die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts so viele der köstlichsten Vorbilder dafür gegeben hat, wie völlige Freiheit der religiösen Vorstellungswelt und Überlieferung mit dem zartesten Verständnis ihrer Eigenart und der in ihr verkörperten Werte Hand in Hand gehen kann. Im Kampfe gegen den Dogmatismus der Religion hat sich die Wissenschaft diese

überragende Stellung, diesen Blick aus der Höhe, errungen, und kein Mißverstehen ihrer Absichten und ihrer Bedeutung durch beschränktes Kirchentum sollte sie davon abbringen. Dann wird die einzig ersprießliche Schlichtung des alten Kampfes zwischen Glaube und Wissen möglich werden: daß der Glaube aufhört, das Wissen meistern zu wollen, und das Wissen den Glauben nicht bekämpft oder verspottet, sondern versteht. Eine Nation hat das begriffen und in einem großen Symbol ausgedrückt. Wenn man das Schiff der Westminster-Abtei, des Pantheons der englischen Größe, durchschreitet, stößt man in kurzer Entfernung voneinander auf zwei Platten im Fußboden: Isaak Newton steht auf der einen, Charles Darwin auf der anderen. Die zwei Männer, deren Denken so viel zur Erweiterung des geistigen Horizontes über die beschränkten Vorstellungen der Vergangenheit beigetragen hat, in einem christlichen Gotteshause! Wann wird man bei uns lernen, daß am Tempel der Menschheit nicht nur der Glaube, sondern auch das Wissen baut und daß auch der freie Denker ein Blatt im Ruhmeskranze der Nation bedeutet?

78

Trennung von Kirche und Staat

(1911)

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat hat eine wechselvolle Geschichte. Soll man diese Geschichte nach ihrem allgemeinsten Verlaufe bezeichnen, so wird man sagen müssen: sie geht von der Trennung der beiden Gebiete, wie sie beim Emporkommen des Christentums im römischen Kaiserreiche bestand, durch lange Perioden enger Verbindung, ja Verschmelzung wieder zur Trennung zurück. Das Christentum, in völliger Unabhängigkeit vom heidnischen Staate erwachsen und von diesem als eine fremde, ja feindliche Macht empfunden und verfolgt, benutzte später, da es sich zur Weltkirche auszubilden strebte, willig und geschickt die Machtmittel des römischen Staates, um seine innere und äußere Organisation zu vollenden. Der Einheit des Imperium Romanum geht die Einheit der christlichen Kirche parallel. Wie das Kaisertum des Mittelalters nichts Anderes war

und sein wollte als eine Fortsetzung des römischen Staatsgedankens auf dem Boden einer neuen Welt, so ging auch die Verbindung des Kaisertums mit der Kirche, vor allem mit dem Papsttum, die unter Konstantin geschaffen worden war, auf das Mittelalter über. In diesem Verhältnis wurde die Kirche sehr bald der stärkere Teil. Ihre Organisation war dem schwachen, losen Staatsgefüge jener Zeiten bei weitem überlegen; weit überlegen auch die geistigen Kräfte, über welche sie gebot, dem, was der Staat einzusetzen hatte. Das Papsttum selbst wurde ein geistlicher Staat. Überall sonst im Abendlande waren geistliche Würdenträger, Bischöfe, Äbte, zugleich Territorialfürsten und Landesherren. Auch alle Schulen, höhere wie niedere, alle Wissenschaften waren fast ausschließlich in geistlichen Händen. Die Theorie von der Unterordnung des Staates unter die Kirche, der Vergleich der beiden Gewalten auf Erden mit den beiden großen Lichtern am Himmel, wobei die Sonne natürlich die Kirche, der bescheidene Mond den Staat vorstellte, war im Grunde nur der abstrakte oder bildliche Ausdruck für eine überall gegebene Tatsache.

Bis ins 16. Jahrhundert wußte die abendländische Weltkirche — wenn auch oftmals unter schweren Nöten und Kämpfen — ihre eigene Einheit zu erhalten. Im Zeitalter der Reformation brach diese auseinander; aber nicht auch die Verbindung von Kirche und Staat. Dem Triebe der Selbsterhaltung, der Selbstverteidigung folgend, lehnen sich die neuen Kirchen überall, wo es angeht, enge an die Landeshoheit an. Der furchtbare Grundsatz aller damaligen Kirchenpolitik: „Wer Herr des Landes ist, ist auch Herr über die Religion", bringt die alte Einheitstendenz, wenn auch in kleinerem Kreise, noch einmal zum Ausdruck. In unversöhnlicher Abgeschlossenheit, jede mit dem Anspruch auf alleinige Geltung, auf alleinige Heilsvermittlung, stehen sich die verschiedenen Formen des christlichen Bekenntnisses gegenüber: unter den furchtbarsten Kämpfen und Leiden, durch eine an Tränen und Entsetzen überreiche Schule bricht sich im 16. und 17. Jahrhundert langsam die Gewißheit Bahn, daß es ein Ding der Unmöglichkeit sei, die Verschiedenheit religiöser Bekenntnisse wieder aus der Welt zu schaffen; damit aber zugleich der Gedanke, daß es ein Nebeneinander verschiedener Bekenntnisse in einem und demselben Staatswesen geben könne und daß ein

solches mit dem Begriffe des Staates als eines sittlich geordneten Gemeinwesens nicht absolut unvereinbar sei.

Aber schon greift die Entwicklung von der durch die Glaubenskämpfe geschaffenen Grundlage weiter. In langer Arbeit schafft die Aufklärung allmählich den Gedanken einer über den historischen Glaubensformen stehenden, ihren vielfachen Hemmungen und Beschränkungen entzogenen Humanität; gewinnt die von Philosophie und Geschichte befruchtete wissenschaftliche Theologie des Protestantismus den Gedanken eines undogmatischen Christentums, eines Christentums ohne Geheimnisse. Schon beginnt das friderizianische Preußen, die erste französische Republik diese theoretischen Errungenschaften in die Praxis umzusetzen — da spült die große Reaktionsbewegung des 19. Jahrhunderts auf dem Kontinent scheinbar alles wieder weg. Aber zwei ungeheure Tatsachen waren doch nicht mehr aus der Welt zu schaffen: Die Entwicklung des religiösen Individualismus in England durch die neben der anglikanischen Staatskirche aufblühenden Dissenterkirchen und die Gründung des nordamerikanischen Freistaates auf der Grundlage vollständiger Trennung von Staat und Kirche. Aber auch auf dem alten Kontinent hat keine Staatsraison und kein Wiederaufleben des kirchlichen Geistes den Fortgang des im 18. Jahrhundert begonnenen Werkes der Emanzipation dauernd zu hemmen vermocht. Der Prozeß, welcher mit der Gründung selbständiger Landeskirchen außerhalb der katholischen und mit dem Emporkommen einer selbständigen Philosophie eingeleitet worden war, ist unaufhaltsam. Das Ziel des Mittelalters war die Einheit im Glauben gewesen; das heißumstrittene Ziel der neueren Zeit war die Freiheit im Glauben; das selbstverständliche Ergebnis einer Zukunft, die heute schon an allen Ecken und Enden in unsere Gegenwart hereinragt, wird die Freiheit vom Glauben sein, d. h. die Freiheit des Staatsbürgers, ohne alle Beeinträchtigung seiner Rechte, nicht nur zwischen verschiedenen Religionsbekenntnissen wählen zu können, sondern auch zwischen der Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis und der Autonomie sittlich freien Menschentums.

Das gewaltige Aufblühen einer alle Gebiete des Seins umfassenden, von Glaubensvorstellungen gänzlich unabhängigen Wissenschaft, die immer steigende Verbreitung ihrer Erkenntnisse

in allen Schichten des Volkes, haben es heute schon unmöglich gemacht, die alte Bindung der Geister an das Dogma aufrecht zu halten. Eine unaufhaltsame, stetig anwachsende geistige Auswanderung aus den Kirchen hat begonnen, mögen dieselben auch, von außen betrachtet, noch immer imponierend genug dastehen. Freilich, diese Auswanderer sind nicht organisiert; haben sich, wenigstens der Masse nach, nicht zu eigenen Gemeinden auf Grund eines heterodoxen Bekenntnisses zusammengeschlossen wie in England oder Amerika. Sie bilden eine Art Diaspora des freien Gedankens, der religiösen Emanzipation, inmitten der Konfessionen. Aber sie sind darum doch vorhanden. Nach vielen Tausenden zählen diese Schein- und Namenchristen in den katholischen wie in den protestantischen Kirchen; sobald sie zum Bewußtsein ihrer Ziele und ihrer Bedürfnisse gelangen, bilden sie eine unwiderstehliche Macht. Man hat es in Frankreich gesehen, wo wenige Jahre nach der Beseitigung des Kaiserreiches und seiner klerikalen Kirchenpolitik die wahre Gesinnung des Landes in dem Petitionssturm mit mehr als einer Million Unterschriften zum Ausdruck kam, der die weltliche Schule ohne Religionsunterricht forderte und damit den Grund zu der dreißig Jahre später erfolgten Trennung von Kirche und Staat legte. Diese aber steht heute als ein gewaltiges, laut redendes Beispiel dafür da, daß ein großer, zugleich demokratisch und militärisch organisierter Staat auf vollkommen weltlicher Grundlage existieren und gedeihen kann. Diese Vorgänge in Frankreich sind indessen nur die auffallendsten und meist bemerkten Glieder eines Prozesses, der sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts in vielen anderen Staaten vollzogen hat: in Italien, in der Schweiz, in den romanischen Staaten Amerikas, in den Niederlanden und in der radikalsten Weise in Japan. Vielgestaltig, wie diese Verhältnisse im einzelnen sind, bald mehr, bald weniger Reste der alten Verbindung von Staat und Kirche konservierend, zeigen sie doch ausnahmslos und in einer unwidersprechlichen Weise die Möglichkeit einer Scheidung des staatlichen und kirchlichen Wesens, ohne Gefährdung der Kultur und ohne Auflösung der sittlichen Bande, welche die Menschen zusammenhalten.

In diesen Dingen steht das Deutsche Reich, stehen vor allem die größten deutschen Staaten, Preußen, Bayern und Sachsen, ebenso Österreich, weit hinter der Entwicklung der übrigen

Kulturwelt zurück und nähern sich in demselben Maße Rußland. Die Gründe für diese Erscheinung zu untersuchen, würde hier viel zu weit führen; aber die andere Tatsache muß betont werden, daß die Völker sich hier im großen und ganzen mit den bestehenden Zuständen, mit der Verquickung von Kirche und Staat, mit der konfessionellen Schule, leidlich gut abgefunden zu haben scheinen. Und es gibt dafür nur eine mögliche Erklärung: das verhältnismäßig hohe Maß von Gläubigkeit und religiösem Bedürfnis, welches in den Bevölkerungen dieser Staaten noch vorhanden ist, und der hohe Grad von Indifferenz, mit der man diesen Dingen auf der anderen Seite gegenübersteht. Man muß sich diese Zustände vollkommen klar machen, weil man nur durch ihr Verständnis von nutzlosen Klagen und einer schiefen Beurteilung der ganzen Lage abgehalten werden kann. Das Schicksal der Völker liegt heute in ihren eigenen Händen.

Die Völker sind keine willenlose Herde, die das Machtwort eines Fürsten und seine zufällig gewonnene oder zu politischen Zwecken angenommene Glaubensüberzeugung bald dieser, bald jener Kirche in den Pferch treibt. Im Zeitalter des allgemeinen Wahlrechts hat jedes Volk die Regierung und die Gesetze, die es verdient. In dem Augenblick, wo der Unwille über ein System übermächtig wird, welches den Staat zum Nährvater und zum Büttel der Kirchengesellschaften macht, welches auch die Kinder von Dissidenten und Freidenkern in irgendeinen staatlich approbierten Religionsunterricht hineinzwingt, welches den Bürger, der keiner der anerkannten Religionsgesellschaften angehört, überall da mit empfindlichen Rechtsnachteilen bedroht, wo er vom Staate irgend etwas zu erwarten hat oder ihm seine Dienste anbietet — in diesem selben Augenblick wird und muß auch dieses ganze System zusammenbrechen. Es gibt nur einen Weg dazu: keinen Volksvertreter wählen, keine Partei unterstützen, auf deren Programm nicht klar und entschieden die Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen ist. Von innen muß die Reform kommen, nicht von außen! Da wird sie niemals fertig. Die Kirchen haben kein Interesse daran, die bequeme Verbindung mit dem Staate zu lockern, der ihre ökonomische Position sichert, ihnen in vielen Dingen behördliche Gewalt verleiht und ihrer Herrschaft den Schein einer Ausbreitung und allgemeine Anerkennung ge-

währt, welche ohne die staatliche Stütze alsbald bedenklich zusammenschrumpfen müßte. Die Regierenden haben kein Interesse daran, die Verbindung mit den Kirchen zu lockern, mit denen die Dynastien groß geworden sind, von deren übernatürlicher Glaubenswelt ein Strahl mystischen Lichtes auch auf sie fällt und deren Mitarbeit als wichtiges, ja unentbehrliches Regierungsinstrument zur Bändigung und leichteren Befriedigung der Massen angesehen wird: „Der Bund von Thron und Altar", um den sich die Gutgesinnten scharen und einen festen Wall bilden gegen die massa perditionis, gegen das große Heer der Habenichtse und Glaubenichtse. Darum ist es ganz vergeblich, diesen Gesellschaftsgruppen die Trennung von Kirche und Staat, Kirche und Schule, predigen zu wollen aus der Vernunft und Zweckmäßigkeit der Sache heraus, mit dem Hinweise auf die, durch die allergrößten Beispiele belegte Möglichkeit einer solchen Trennung, mit dem Hinweise auf die kulturhemmende Wirkung eines fortdauernden Zusammenbestehens von Formen und Institutionen, deren innerer Widerstreit längst erkannt ist. Diejenigen, welche durch die heutigen Zustände sich in ihrem eigenen Gewissen bedrängt fühlen und mit Unruhe und Trauer die sittliche Verwüstung sehen, die das heute herrschende System des Staatskirchentums in breiten Schichten der Nation anrichtet, sein ganzes Gefolge von innerer Unwahrheit, bewußter und halb bewußter Heuchelei, leerem Lippendienst, Verwandlung des Höchsten und Heiligsten in bloßes Formelwesen, — alle diese haben nur einen gangbaren Weg vor sich. Mit aller Kraft muß jenen Schichten des Volkes, welche nicht vollständig in den Formen der Vergangenheit befangen sind, der innere Widerstreit zum Bewußtsein gebracht werden, der unsere Kultur durchzieht. Er ist nicht minder fühlbar auf katholischer Seite, wo die Kirche ihre Diener und Bekenner mit steigender Ängstlichkeit und Strenge von jedem Lufthauch freien, nicht zensurierten und approbierten Denkens abschließt und das Autoritätsprinzip auf die äußerste Spitze treibt, als auf protestantischer Seite, wo das Prinzip der freien Forschung und der individuellen Würdigung der überlieferten Religionsurkunden zu einer fast vollständigen Auflösung der alten Glaubensvorstellungen zu führen begonnen hat. Weder auf dieser noch auf jener Seite kann man sich dem

Eindruck verschließen, daß an allen Ecken und Enden unseres geistigen Lebens neue Quellen höchsten Menschentums, außer der Religion und unabhängig von der Religion, gegraben worden sind. Das Gefühl dieses Widerstreites ist heute in tausend und tausend Herzen lebendig; wird aber immer wieder beschwichtigt, immer wieder mit stillem Ekel vor sich selbst und vor der Welt, die so etwas verlangt, hinuntergewürgt. Hier muß man anfassen; Aufklärung verbreiten; den Menschen nicht durch faule Kompromisse über den kritischen Punkt hinüberhelfen, sondern sie dahin bringen, daß sie sich selbst und ihre Situation verstehen lernen, daß ihnen die Schamröte ins Gesicht steigt bei dem Gedanken, wie immer wieder bei den wichtigsten und heiligsten Akten ihres Lebens Worte gesprochen werden, die für sie sinnlos geworden sind und zu denen sie innerlich nein sagen, während ihre Lippen sie nachsprechen; wie sie immer wieder ihre Kinder in Schulen, in einen Unterricht, zur Beteiligung an Zeremonien zwingen müssen, von denen sie selbst sich — vielleicht unter schweren Kämpfen — innerlich losgesagt haben, den Widerstand der unbefangenen Kindesgemüter gewaltsam brechend, ihren Zweifeln ausweichend, ihren Wahrheitssinn immer wieder täuschend und belügend und zahlreiche Möglichkeiten der Stärkung des intellektuellen Charakters schändlich preisgebend.

Heute müssen endlich alle Einwendungen und Bedenken verstummen, welche ehedem sich auch bei vielen Aufgeklärten und Freidenkenden gegen die Ablösung der Schule von der Kirche noch regen mochten. Daß die Schule ohne Religion unmöglich zugleich eine Schule ohne Ethik, ohne verständige Zurüstungen zur Gesinnungs- und Charakterbildung, bedeuten könne, darüber sind heute wohl alle diejenigen einig, welche das Problem einer Trennung von Schule und Kirche, Kirche und Staat, ernsthaft vom kulturpolitischen Gesichtspunkte aus ins Auge fassen. Und daß ein ethischer Unterricht in der Schule nur der Traum weltfremder Ideologen, aber nichts praktisch Erfüllbares sei, das kann heute wohl nur derjenige noch behaupten, der selber völlig weltfremd ist und dem alles, was nach dieser Richtung von großen Kulturnationen geleistet wird, völlig unbekannt geblieben ist.

Nur vor einem Mißgriff wird sich jede derartige Reform hüten müssen. Die Freiheit vom Glauben, welche vorhin als

die Signatur der Zukunft bezeichnet worden ist, hat zu ihrer selbstverständlichen Ergänzung die Freiheit für den Glauben. Der Staat unterstützt nicht mehr bestimmte Formen des Glaubens aus öffentlichen Mitteln, welche vielfach auch von denjenigen aufgebracht werden müssen, die außerhalb jenes Glaubens stehen; aber er läßt alle Glaubensformen zu, deren Lehre und Praxis nicht gegen die Verfassung, das gemeine Recht und die bürgerliche Moral verstoßen. Der Staat nach der Trennung wird keine Kinder mehr zwingen, den Religionsunterricht einer Kirche zu besuchen, von der sich die Eltern innerlich oder äußerlich gelöst haben; er wird aber auch das Kind des Gläubigen nicht zwingen, die religionslose Staatsschule zu besuchen, welche diesem eine ihm teuere Welt- und Lebensanschauung nicht vermitteln kann. Gleiches Recht für alle. Erst unter gleichen Bedingungen für Glauben und Unglauben, für Religion und Humanität, kann sich zeigen, was den wahren Bedürfnissen der heutigen Menschheit entspricht. Keine Macht der Erde kann der Menschheit den Glauben nehmen, wenn sie ihn will und seiner bedarf. Das hat die ganze bisherige Geschichte gezeigt. Aber dieselbe Geschichte lehrt auch, daß es der stärksten, bestorganisierten und zu tiefst im Gemüt der Menschen verankerten Macht, die es je gegeben hat, der Kirche, niemals gelungen ist, den freien Gedanken und den Glauben der Menschheit an ihre eigene Autonomie gänzlich niederzuhalten und auszurotten. Beide Formen werden noch lange in der Menschheit nebeneinander stehen, als zwei Typen der Suche nach dem Ideal für zwei verschiedene Klassen von Menschen. Beide werden lernen müssen, sich achten und sich vertragen. Mit der Scheidung aber wird wieder mehr Wärme und vor allem mehr Ehrlichkeit und mehr Wahrhaftigkeit in unser nationales Leben kommen.

79

Die Kirchenaustrittsbewegung und was aus ihr folgt

(1910)

Die seit einigen Jahren beständig zunehmende Zahl von Austritten aus der Kirche, namentlich aus den protestantischen Landeskirchen Deutschlands, muß die Aufmerksamkeit jedes

ernsten Kulturpolitikers erregen. Man kann die Ziffern dieser Austritte etwas höher oder etwas niedriger veranschlagen; eine genaue Statistik ist zurzeit aus verschiedenen Gründen unmöglich. Indes kann kein Zweifel darüber sein, daß man es hier mit einer ernsthaften Erscheinung zu tun hat. Schon darum, weil die Zahl der Austritte sich von Jahr zu Jahr steigert, und weil offenbar der in rechtlicher Form vollzogene Austritt aus der Kirche nur die Teilerscheinung einer viel weiter reichenden Entfremdung der Gemüter vom kirchlichen Leben ist. Auch dieser Prozeß tritt in ziffernmäßigen Angaben, die sich allerdings nur auf das kirchliche Leben Berlins erstrecken, mit verblüffender Deutlichkeit zutage. Nach diesen Angaben ist im Jahre 1904 — also vor dem stärkeren Einsetzen der eigentlichen Austrittsbewegung — ein Achtel der Neugeborenen Berlins nicht getauft, ein Drittel der unter sogenannten Christen geschlossenen Ehen und die Hälfte der Toten nicht kirchlich eingesegnet worden. Wenn man erwägt, daß die Motive eines solchen Verhaltens bei vielen Tausenden in der nächsten Zeit kaum eine Abschwächung erfahren werden, weil der geistige und administrative Druck, welcher die Menschen heute aus den Kirchen hinaustreibt, kaum geringer werden dürfte, ebenso wie der namentlich in der Arbeiterschaft stark ausgeprägte Gegensatz gegen den bureaukratischen Klassenstaat, als dessen getreue Helferin und Dienerin die Kirche erscheint, so läßt sich fast mit Bestimmtheit voraussehen, daß die Zahl dieser Austritte namentlich in den größeren Städten und in den industriellen Zentren auch weiterhin wachsen werde.

Es ist bezeichnend für die große Mehrzahl dieser Austritte und wird auch durch die oben erwähnten Zahlen über die sinkende Beteiligung kirchlicher Faktoren an den wichtigsten Lebensakten bestätigt, daß der Austritt kein Übertritt zu einer anderen kirchlichen oder religiösen Gemeinschaft, sondern ein völliges Ausscheiden aus jedem Religionsverbande ist. Interessant ist auch die andere Tatsache, daß die katholische Kirche in viel geringerem, ja fast verschwindendem Maße von dieser Bewegung betroffen wird. Im Deutschen Reiche wenigstens; denn in Österreich, wo es aus überwiegend politischen und nationalen Gründen eine „Los-von-Rom-Bewegung“ gibt, welche immerhin gewisse Erfolge zu verzeichnen hat, liegen diese Verhältnisse wesentlich

anders. Ich will an dieser Stelle die Gründe nicht genauer untersuchen, welche dem Katholizismus bis zur Stunde eine so bevorzugte Stellung jener Abfallsbewegung gegenüber zuweisen, obwohl in dieser Frage ein interessantes Stück der religiösen Psychologie der Konfessionen steckt.

Hier beschäftigt mich eine andere Frage, welche in den bisherigen Erörterungen dieser Vorgänge noch kaum gestreift worden ist. Ich meine die Frage nach den geistigen Schicksalen der Austretenden oder völlig indifferent Gewordenen, welche sich nicht einer anderen Gemeinschaft zur Pflege ihres inneren Lebens und zur Veredlung ihres Menschentums anschließen. Diese Frage ist sehr ernst und kann von niemandem übersehen werden, dem die Zukunft unserer Kultur und die ethische Lebenshaltung des Volkes am Herzen liegt. Der Staat und die Kirchen stehen diesem Problem bis jetzt völlig verständnis-, ja beinahe fassungslos gegenüber. Sie beschränken sich im wesentlichen darauf, durch allerlei kleinliche und schikanöse Maßregeln den Kirchenaustritt oder den Verzicht auf kirchliche Mitwirkung bei Geburt, Ehe und Begräbnis zu erschweren und durch Verhängung mehr oder minder unangenehmer Rechtsfolgen von demselben abzuschrecken. Man klagt über die zunehmende Glaubenslosigkeit und ist bemüht, durch „Zwangsverfrommung", Vermehrung des religiösen Lehr- und Memorierstoffes, sowie Verstärkung der geistlichen Schulaufsicht, durch Verweigerung der Friedhöfe und vor allem durch das Prinzip, dem Konfessionslosen keinerlei staatliche oder militärische Ämter zukommen zu lassen, den Grund solcher Klagen zu beseitigen und „dem Volke die Religion zu erhalten". Man bemerkt nicht oder will nicht bemerken, daß durch solche Methoden die Neigung zu dem nur gesteigert wird, was man beklagt und zu verhindern wünscht. Und zugleich sieht man nicht, daß das Problem, in seiner Tiefe erfaßt, viel weiter reicht, als die Ziffern der Austrittsbewegung andeuten. Denn der wäre ein schlechter Beobachter der Volksseele und jener intimeren Vorgänge, welche sich namentlich im Leben der heranwachsenden Jugend abspielen, welcher sich dem Glauben hingeben wollte, überall da, wo die äußeren Formen des kirchlichen Lebens gewahrt und die Zugehörigkeit zur Kirche, oft mit einer gewissen Absichtlichkeit, zur Schau getragen wird, stehe das Banner des alten

Kirchenglaubens in den Gemütern aufrecht und übe die Religion, ungehindert von skeptischen Gegenströmungen, die ethischen und pädagogischen Wirkungen aus, welche der Staat und die Vertreter des Kirchentums von ihr erwarten und um derentwillen sie als ein so kostbares, ja unersetzliches Kulturgut betrachtet zu werden pflegt. Zuversichtlich läßt sich behaupten, daß dieser innere, unausgesprochene, oft kaum bewußte, manchmal gewaltsam unterdrückte Abfall weit größere Dimensionen besitzt als der offene, ausgesprochene, in juristischen Formen dokumentierte und daß, auf der feinen Wage des Herzens und der inneren Überzeugung gewogen, die Zahlen, welche heute die einzelnen Bekenntnisse (auch das katholische) als die ihrer Anhänger angeben, eine einzige große Übertreibung, um nicht zu sagen eine Lüge, sind. Noch weniger als mit jenen Ziffern des erklärten dokumentierten Abfalles pflegen die offiziellen Faktoren in Kirche und Staat mit diesem heimlichen Abfall der Gemüter zu rechnen. Man ist zufrieden damit, wenn nur die äußere Zugehörigkeit gewahrt, der formelle Zusammenhang mit einer der anerkannten Religionsgenossenschaften erhalten bleibt, und hat keine Ahnung von den so nachteiligen ethischen Folgen, welche eine oft durch Jahre sich hinziehende Praxis der Heuchelei oder völlige Indifferenz in diesen höchsten Lebensfragen unausbleiblich für den Charakter haben muß.

Diese Dinge sich gegenwärtig zu halten, ist namentlich aus dem Grunde wichtig, weil es nahe liegt und in der Tat immer wieder geschieht, die ganze oben aufgeworfene Frage zu bagatellisieren, indem man auf die bis jetzt im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung so geringe Zahl der wirklich Ausgetretenen und dadurch kirchenlos Gewordenen hinweist; indem man erklärt, das Problem sei in Wirklichkeit gar kein allgemeines oder soziales, sondern ein rein persönliches der Einzelnen, die aus der kirchlichen Gemeinschaft ausscheiden. Dieser Gesichtspunkt der Beurteilung wäre dann berechtigt, wenn nur solche Menschen sich von den Kirchen ablösten, denen sich durch ihre persönliche Entwicklung ein Ersatz von selbst aufgedrängt hat und welche nun dieses Bessere oder wenigstens ihren persönlichen Bedürfnissen Gemäßere an die Stelle religiöser Formen setzten. Sicherlich wird es in manchen Fällen so sein; aber nur ein ganz naiver Optimismus könnte dies

für die Regel halten. Die Menschen fühlen sich bedrückt durch den geistigen Zwang der Kirche. Diese führt ihnen idealen Lebensgehalt durch Vermittlung von Geschichtserzählungen und Glaubenssätzen zu, welche die Menschen mit dem, was sie sonst wissen und denken, nicht in Einklang bringen können. Und es sind gewiß in vielen Fällen nicht die Schlechtesten, welche den Austritt vollziehen. Gerade ernste, intellektuell redliche Naturen empfinden oft den Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben als eine unerträgliche Pein. Sie wollen und können die innere Unwahrheit, das beständige Spielen mit Vorstellungen und Begriffen, die dem sonstigen Denkinhalt widersprechen und erst durch mehr oder minder künstliche Verrenkungen symbolisch umgedeutet werden müssen, nicht aushalten. Aber wie schwer ist die Aufgabe, nach einer solchen Trennung von der Kirche (mag sie eine bloße innerliche oder zugleich eine äußere sein) sich das Brot neuen geistigen Lebens zu verschaffen, für die meisten Menschen der Gegenwart; für alle zum mindesten, welche nicht im Besitz höherer geistiger Bildungsmittel sind! Ja, wie häufig macht der Vertreter einer freigeistig-humanistischen Welt- und Lebensanschauung, auch bei Angehörigen der sogenannten gebildeten Klassen, die betrübendsten Erfahrungen. Ratlos und ohne jede feinere geistige Orientierung stehen auch solche Menschen oft vor der Aufgabe, sich einen Ersatz für den spezifisch religiösen Gedanken- und Gefühlsinhalt zu verschaffen; die Bibel und überhaupt die religiöse Literatur durch Werke rein humanistischer Geistesrichtung zu ersetzen oder wenigstens zu ergänzen und die Gefühlswerte, die idealen Strömungen, deren Vermittlerin die Religion gewesen ist und noch immer ausschließlich oder doch überwiegend zu sein behauptet, aus anderen Quellen zu erzeugen. Unzählige Male kann man Goethes bekanntes Wort anführen hören: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion." Aber dieses Wort — sicherlich wahr, wenn man bei den Begriffen Kunst und Wissenschaft an die höchsten und tiefsinnigsten Manifestationen auf diesen Gebieten denkt — bedeutet, wie die Dinge heute stehen, für die große Mehrzahl der Menschen doch nur eine Halbwahrheit. Es gibt unendlich vieles an Wissenschaft und Kunst in der Welt, was diese schwere und bedeutsame

Funktion des Religionsersatzes nicht oder nur in sehr bescheidenem Maße auszuüben vermag. Denn in diesem Sinne können Wissenschaft und Kunst nur dann wirken, wenn sie von den höchsten Gesichtspunkten aus betrachtet und genossen werden und wenn ihre Schöpfungen auch inhaltlich so beschaffen sind, daß sie zu den großen Lebensfragen in Beziehung stehen. Nur dadurch können sie zu Erlebnissen werden, welche den ganzen Menschen ergreifen und erschüttern, indem sie im Zeitlichen das Ewige, im Einzelnen das Ganze ahnen lassen.

Dies ist eine Wahrheit, welche von den landläufigen Bildungsbestrebungen, wie gut dieselben oft gemeint und organisiert sein mögen, häufig verkannt wird — zum Teil allerdings ohne eigene Schuld. Darüber wird sogleich noch ein Wort zu sagen sein. In der Tat glaubt man oft, daß alles geschehen sei, wenn man Vorträge über naturwissenschaftliche und geschichtliche Gegenstände veranstaltet; wenn man an Volksunterhaltungsabenden oder in Volkskonzerten einzelne Stücke aus Dichtern und gediegene Musik unentgeltlich oder zu niedrigen Preisen an die Menschen heranbringt; wenn man von Zeit zu Zeit volkstümliche Führungen durch Museen oder Kunstausstellungen veranstaltet. Das alles ist gewiß schön und löblich, und ich selbst bin in meinem Kreise durch Jahre bemüht gewesen, solche Darbietungen an das Volk nach Kräften zu fördern. Aber der wäre doch in einem gewaltigen Irrtume befangen, welcher glauben wollte, mit dem, was auf diesem Gebiete heute schon geleistet wird und in weiterer Ausgestaltung des Vorhandenen noch geschehen kann und soll, sei unser Grundproblem, die Frage des Religionsersatzes für die kirchenlos Gewordenen, schon auf befriedigende Weise gelöst. Es bedarf dazu nicht nur irgendwelcher Kunst, sondern einer solchen, welche wie die religiöse Kunst in direkter oder wenigstens symbolischer Beziehung zu den ethischen Lebensaufgaben steht. Es bedarf dazu nicht nur irgendwelcher Wissenschaft, wie interessant ihre Themen und Probleme auch sein mögen, sondern einer solchen, welche mit sicherer Hand an die Grundfragen des Daseins rührt; mit anderen Worten: einer volkstümlichen Philosophie und Lebensweisheit. In allen diesen Dingen sind unsere heutigen Bestrebungen noch höchst unvollkommen und zaghaft. Es fehlt auch an allem,

was man als ein weltlich humanes Seitenstück zur Liturgie, an allem, was man als Ersatz für die kirchliche Predigt bezeichnen könnte. Zum Teil ist die Notwendigkeit solchen Ersatzes von den volksbildnerischen Organisationen noch gar nicht richtig begriffen worden, zum andern Teil werden sie direkt daran gehindert, ein etwa vorhandenes Verständnis in die Tat umzusetzen. Denn die Voraussetzung, unter welcher sie aus öffentlichen Mitteln und aus bürgerlichen Kreisen unterstützt werden, ist meistens die, daß sie „parteilos" seien, d. h. nicht bestimmten politischen Richtungen einseitig dienen. Diese Forderung, an sich durchaus zu billigen und eine Vorbedingung für das Gedeihen solcher Veranstaltungen, führt jedoch in der Praxis häufig dazu, daß die gewählten Themata und die Art ihrer Behandlung eine gewisse Farblosigkeit bekommen und daß gerade solche Fragen, deren Erörterung die Leute am meisten interessieren und am meisten zur Vertiefung ihrer Lebensauffassung beitragen würde, von den Programmen ausgeschlossen bleiben. „Aktuelle Tagesfragen religiöser und politischer Natur dürfen nicht als Vortragsthemen gewählt werden," so heißt es auf den Vortragseinladungen vieler dieser Vereine. Aber wenn man nun sieht, mit welcher Sorgfalt, ja Ängstlichkeit, die größten Daseinsprobleme, Fragen der allgemeinen Weltanschauung, Grundfragen der Ethik, ethisch-religiöse Probleme, unter den Begriff dieses Tabu gerückt werden; wie man (immer in der Besorgnis, religiös Gerichtete, welche sich etwa zu solchen Veranstaltungen einfinden, nicht zu verletzen) den nach Freiheit und neuem Lebensinhalt verlangenden Seelen nur solches reicht, was sie zwar interessieren, aber ihr tiefstes Innere nicht erfüllen und auferbauen kann, — so muß man, wenn man ehrlich sein will, gestehen, daß diese Unternehmungen die hohe und ernste soziale Pflicht, welcher sie dienen wollen, nur zum Teil erfüllen und statt dem nährenden Brote neuen Lebens vielfach nur Leckereien verabreichen.

Ähnliches, wenn auch in minderem Grade, gilt von der Anlage vieler volkstümlichen Bibliotheken. Auch in diesen ist es häufig schwer, Werke zur Einstellung zu bringen, welche einer rein humanen Lebensauffassung entsprechen. Wohl zeigt sich in der Gegenwart ein reges Bestreben, das Beste aller Zeiten und Völker, was den Grundstock unserer heutigen wissenschaftlich idealen

Auffassung von der Stellung des Menschen in der Welt und in der Gesellschaft bildet, zu sammeln, zu sichten und in guten Neudrucken zugänglich zu machen. Aber wie viel von diesen Schätzen fehlt heute noch in vielen Volksbibliotheken, wie vieles bleibt von vornherein nur dem Gebildeten, dem Wohlhabenderen zugänglich und wie sehr fehlt es allenthalben an der richtigen Anweisung, sich in dieser dem Volke zum Teil fremden geistigen Welt zurechtzufinden! Welch große Aufgaben harren da noch der Lösung, und wie viel müßte geschehen, um die Pflege und Verbreitung humanistischer Gedanken unter der Menge derer, welche sich der Religion abgewendet haben, auch nur halbwegs auf gleichen Fuß zu bringen mit der unermüdlichen und zielbewußten Propaganda der Kirchen, welche aufs eifrigste bemüht sind, ihre geistigen Schätze in gangbares Kleingeld umzuprägen und damit in den weitesten Kreisen immer wieder und wieder für sich und ihre Lebensideale zu werben. Nur die Sozialdemokratie läßt sich an Rührigkeit und Intensität des Gedankenvertriebs mit den kirchlichen Organisationen vergleichen. Aber gerade die weiten Volkskreise, welche dieser Partei angehören, haben es ganz besonders nötig, daß die rein wirtschaftspolitischen Formeln und Schlagworte, mittels deren sie organisiert und zusammengehalten werden, durch einen allgemein menschlichen Ideengehalt Ergänzung und Vertiefung erfahren.

Und nun ein Wort über die noch ungleich wichtigere, die pädagogische Seite der Frage, über das Schulproblem, welches sich aus den früher geschilderten Verhältnissen ergibt. Es ist selbstverständlich, daß den Kindern der religionslos Gewordenen, obwohl auch sie die allgemeine Volksschule besuchen, doch ein wesentliches Stück jener elementar-menschlichen Bildung fehlt, welche diese vermitteln will. Denn entweder die Kinder solcher Eltern nehmen am Religionsunterricht überhaupt nicht teil: dann mangelt ihnen jeder Ersatz für jenes Quantum moralischer Verstandes- und Gemütsbildung, welches, wie eng verschmolzen mit dogmatischen und historischen Vorstellungen — ja, je nach der Beschaffenheit des Unterrichtes oft von ihnen fast erdrückt — doch in der christlichen Religions- und Sittenlehre und in der kultlichen Praxis enthalten ist. Oder man zwingt, wie es im allgemeinen der heutigen Praxis, namentlich in Preußen,

entsprechen dürfte, solche Kinder durch die Mittel der staatlichen Schulaufsicht in den Religionsunterricht hinein, „weil ein von der Behörde als genügend anzusehender Ersatz für den Religionsunterricht nicht nachgewiesen werden kann". Dann muß man sich darüber klar werden, was für Wirkungen ein solcher von der Behörde zwangsweise verfügter Religionsunterricht auf kindliche Seelen haben kann, ein Unterricht, der gemäß dem Geiste der Familien, aus welchen solche Kinder kommen, als etwas Unbilliges, Aufgenötigtes empfunden wird und der sicherlich durch das Haus in keiner Weise Unterstützung, sondern vielmehr die entschiedenste, oft gehässige Gegenwirkung erfährt. Sicherlich liegen ja auch in dem übrigen Unterrichtsstoff, namentlich in Geschichte und Heimatskunde, mancherlei ethisch bildende Momente. Aber je mehr die Tendenz der heutigen, von konfessionellem Geiste beherrschten Volksschule darauf geht, den Religionsunterricht in den Mittelpunkt des ganzen Schulbetriebes zu stellen und alles, was sich auf die ethische Kultur der Schüler bezieht, an ihn anzuknüpfen, um so sicherer werden auch diese Möglichkeiten sittlicher Bildung durch die Schule in dem Maße gefährdet, wie diese Unterordnung des ganzen Unterrichtes unter religiöse Gesichtspunkte durchgeführt wird. Dies gilt auch sicherlich von jenen in den oberen Schichten der Bevölkerung überaus häufigen Fällen, wo die volle kirchliche Korrektheit von Familien wegen auch für das Kind verlangt wird, „weil es sich so gehört, weil es ja doch nichts Anderes gibt, weil jede Art von Dissidententum in religiösen Dingen im Leben nur Schwierigkeiten bereitet und Gefahren für die soziale Stellung heraufbeschwört". Denn auch hier, wo der Religionsunterricht vorschriftsmäßigerweise genossen wird, regen sich sehr oft in den jugendlichen Gemütern kritische Zweifel und Bedenken aller Art, welche dieser Unterricht aus eigenen Mitteln nicht zu beseitigen vermag, außer etwa in den Fällen, wo ein ungewöhnliches Geschick und eine ungewöhnliche Selbständigkeit des Religionslehrers helfend eingreift. Ist das nicht der Fall, so wird auch hier die ganze Gedanken- und Gefühlswelt, welche der Religionsunterricht aufbauen sollte, langsam aber sicher durch den Zusammenstoß mit heterogenen Bildungsstoffen untergraben.

Man möge mich nicht mißverstehen. Ich gehöre nicht zu den-

jenigen, welche den Menschen, der in unseren heutigen Kulturstaaten keinen Religionsunterricht genossen oder für den fruchtlos gebliebenen keinen Ersatz gefunden hat, wie einen Halbwilden ansehen — ein Popanz für ängstliche Staatsmänner, um ihnen mehr Gefügigkeit gegen kirchliche Herrschaftsgelüste beizubringen. Kein soziologisch denkender Ethiker der Gegenwart wird die Menge der erziehenden Kräfte unterschätzen, welche in unserer Kultur am Werke sind, um den Menschen für seinen sozialen Beruf zu formen, auch wenn wir von der Religion und direkter ethischer Unterweisung ganz absehen. In erster Linie die Schule, soweit sie nicht Lern-, sondern Erziehungsanstalt ist; sodann die Armee; die mannigfaltigen sozialen Verbände und Berufskreise mit ihren speziellen Ehr- und Pflichtbegriffen, und vor allem der Staat selbst, dessen ganze Gesetzgebung nicht nur im kriminellen, sondern auch im bürgerlichen Recht ein Minimum des ethisch Geforderten, sagen wir vielleicht vorsichtiger des ethisch Zulässigen, darstellt. Und so gewiß es ist, daß das, was diese Faktoren zuwege bringen, von echter menschlicher Sittlichkeit noch weit entfernt ist, so gewiß ist es, daß es um die Sittlichkeit in der Welt gar traurig bestellt sein würde, wenn sie auf die Mitwirkung dieser sittenbildenden Sozialkräfte verzichten müßte. Und wenn oft mit einer Art von Entsetzen davon geredet wird, was denn aus der Menschheit werden soll, wenn einmal das wichtige, altbewährte Zucht- und Erziehungsmittel der Religion versagen würde — ist wirklich anzunehmen, daß noch Ärgeres geschehen könnte, als was sich die Menschen gegenseitig Jahrhunderte hindurch im Namen der Religion und um der Religion willen zugefügt haben? Ohne also im mindesten derartige Befürchtungen vor dem religionslosen Menschen zu teilen, der nur bei völligem Wegfall aller übrigen ethisierenden Kulturmächte aus dem homo sapiens zum homo ferus werden würde, möchte ich doch mit allem Nachdruck aussprechen, daß wir im Interesse unserer Kultur m e h r verlangen müssen. Jene äußerliche Drillmethode der sozialen Machtfaktoren, die dem Einzelwillen immer nur Gesellschaftswillen als Autorität gegenüberstellen, können das nur vorbereiten, aber nicht schaffen, was wir doch in letzter Linie brauchen: mehr Verinnerlichung, mehr Vertiefung, Erfassen des sittlichen Imperativs, nicht als

widerwillig befolgtes Muß, sondern als Menschheitsdienst und höchstes Auswirken des eigenen Selbst zugleich.

Wer wollte leugnen, daß die christliche Sittenlehre in ihren guten Zeiten und unter geschickten Händen solches zu leisten oder dabei wenigstens zu helfen vermochte? Wer aber wollte auch leugnen angesichts der Verhältnisse, von denen oben die Rede war, daß sie diese Rolle bei einem offenbar wachsenden Bruchteil der Bevölkerung ausgespielt hat und daß es darum ein hohes Ziel für den weitschauenden Kulturpolitiker ist, den Strom ethischen Lebens für diesen Bruchteil nicht versiegen zu lassen, sondern rechtzeitig neue Kanäle zu bauen, um ihn in die Herzen der heranwachsenden Generation zu leiten. Das kann nur die Schule, als allgemeinste Bildungsanstalt gesetzlich festgelegt. Aber nicht die konfessionelle Schule, welche für alle religionsfremd Gewordenen und ihre Kinder bloß eine Schule des Zwanges und der Heuchelei ist, sondern die vom Geiste eines bestimmten historischen Bekenntnisses freie Schule, erfüllt vom ethischen Geiste echter Menschlichkeit. Nicht als allgemeine und obligatorische Schule, neben welcher der Religionsunterricht nur eine geduldete fakultative Stellung hätte. Denn jede solche Schule würde von all denen, die noch in den historischen Religionsformen leben und ihre Kinder darin erziehen lassen wollen, als derselbe unerträgliche peinigende Zwang empfunden werden, den die konfessionelle Staatsschule heute für die Dissidenten und Freidenker darstellt. Und „frei“ müßte diese Schule sein nicht nur vom Zwange irgendeines Religionsunterrichtes, sondern auch frei zugänglich für jeden, dessen persönlicher Überzeugung eine rein ethische Unterweisung seiner Kinder angemessener erscheint als eine ethisch-religiöse.

Ich weiß nicht, ob schon auf dem Boden der heutigen Schulgesetzgebungen die Möglichkeit bestünde, solche Schulen etwa in der Weise zu errichten, daß sich Elternverbände zu „Schulgemeinden“ zusammenschlössen und die Errichtung derartiger Schulen von den Kommunen direkt forderten oder, wenn das aussichtslos erschiene, solche Schulen als freie Vereinsschulen selbst gründeten. Ich fürchte, es wird auf dem Boden des Deutschen Reiches ebenso unmöglich sein wie in Österreich, dessen im ganzen von liberalem Geiste beherrschtes Reichsvolksschulgesetz nur eine „sittlich-religiöse“ Erziehung kennt und infolgedessen auch die

„freie Schule“*) bei ihren Gründungen unlösbar an den Religionsunterricht, d. h. also doch immer an eine gewisse Abhängigkeit von den Konfessionen, knüpft. Und ich muß sagen: ich bin auch etwas mißtrauisch gegen den Erfolg und die mögliche Zugkraft dieses Gedankens der freien Schulgründungen. Der Deutsche ist infolge der jahrhundertelangen Verbindung von Staat und Kirche, Kirche und Schule, so sehr daran gewöhnt, die idealen Güter für seine Kinder fix und fertig von Amts wegen geliefert zu bekommen, daß man befürchten muß, die Zahl derjenigen Eltern, welche sich zu Opfern entschließen, um für ihre Kinder eine religionsfreie, rein humane Unterweisung zu sichern, werde nicht allzu groß sein. Aus diesem Grunde dürfte für Deutschland, dessen Boden durch jahrhundertelanges Staatskirchentum hart und unfruchtbar für freie geistige Bildungen geworden ist, ein anderer Weg wohl aussichtsreicher sein. Der Staat selbst, wenn er anders noch Kulturstaat heißen will, muß solche Gründungen in die Hand nehmen oder zum mindesten solchen Kommunen, in welchen eine größere Anzahl religionslos gewordener Menschen lebt, die Errichtung solcher Schulen auftragen, und die freisinnigen Parteien dürften niemand als ihren Vertreter in die parlamentarischen Körperschaften entsenden, der sich nicht verpflichtet, die Forderung nach Schulfreiheit in diesem Sinne wieder und wieder zu erheben. Die Ausführung dieses Gedankens vorzubereiten, ihn zum Gemeingut möglichst weiter Bevölkerungskreise zu machen und ihn dadurch mit der Zeit zu einem wichtigen Programmpunkt jeder politischen Partei zu machen, die in irgendeinem Sinne als Vertreterin von Freisinn und Fortschritt gelten will: darin erblicke ich mehr als in selbständigen Schulgründungen die Aufgabe, welche der so verdienstlich wirkende „Bund für weltliche Schule und Moralunterricht“, die „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur“, der „Deutsche Monistenbund“ und andere gesinnungsverwandte, seit einigen Jahren im „Weimarer Kartell“ zusammengefaßte Vereine zu lösen hätten. Für alle diese Vereinigungen gälte es insbesondere auch, die aus den Kirchen Ausgeschiedenen im Auge zu behalten und sie von sich aus und für ihre Zwecke zu organisieren. Wenn der „Bund für weltliche Schule und Moralunterricht“ statt der

*) „freie Schule“ bedeutet hier natürlich das Gegenteil von dem auf S. 419. (A. d. H.)

heutigen bescheidenen Mitgliederzahl von etwa 1700 deren hunderttausend oder eine halbe Million über alle Gaue Deutschlands verstreut zählen wird, dann wird man gewisse Forderungen auch mit ganz anderem Nachdruck aufstellen können.

Die Errichtung solcher Schulen wäre kein Kulturkampf im üblen Sinne dieses Wortes: denn niemandes Recht würde verkürzt, niemandem geistig etwas aufgezwungen, was er nicht will, und kein Gewissen durch den Eingriff der Staatsgewalt in die heiligsten Güter des Menschen gestört. Das wäre eine Auffassung des Schulproblems würdig des modernen deutschen Staates, der heute die Gewissensfreiheit nur als ein schön geputztes Aushängeschild an der Fassade seines Verfassungsrechts aufgehängt hat, während er im Innern durch seine Verwaltungs- und Schulpraxis eben diese Gewissensfreiheit fortgesetzt auf das schnödeste vergewaltigt. Das wäre der erste Schritt zur Verwirklichung des Zieles, dem die modernen Staaten seit der Reformation langsam zwar, doch unaufhaltsam zustreben: daß nicht nur Angehörige verschiedener Religionsbekenntnisse, sondern auch Gläubige und Ungläubige in voller Rechtsgleichheit nebeneinander wohnen und gleichmäßig an allen Kulturgütern der Staatsgemeinschaft teilhaben können. Und auch die Kirchen, welche heute so eifersüchtig darüber wachen, daß ihrer Herde durch eine nicht streng im Geiste des Bekenntnisses geleitete Schule keine Seele abwendig gemacht werde, und welche die Simultanschule auf katholischer wie auf protestantischer Seite mit gleich grimmigem Hasse verfolgen — auch die Kirchen werden gegen diese freie Schule, d. h. die Schule der sittlich-humanen Erziehung für Religionslose, unmöglich eine Einwendung erheben können. Sie würden sonst einen neuen unwiderleglichen Beweis liefern, daß es ihnen bei ihrer Schulpolitik nicht um die Seelen, sondern um die Leiber, nicht um das Heil der Menschen, sondern um die Herrschaft über die Menschen zu tun ist.

80

1813 – 2013

Ein Programm

(1913)

Meine lieben, jungen Freunde! Mein Alter und meine schwankende Gesundheit erlauben mir nicht, selbst zu Euch auf den

Hohen Meißner zu kommen*). Aber ich möchte nicht, daß der Ruf, den Ihr an mich habt ergehen lassen, ganz ohne Widerhall bleibe. Ich bin stolz darauf, daß Ihr auch an mich gedacht habt; und so erlaubt, daß ich meine ungehaltene Rede aufschreibe und als ein Gedenkblatt Eurer Feier, zugleich als mein Vermächtnis an die freideutsche Jugend in Euer Festalbum stifte.

Ihr feiert die hundertste Wiederkehr des denkwürdigen Jahres, in welchem das deutsche Volk, und die deutsche Jugend voran, die Knechtschaft des fremden Eroberers abwarf, in der stolzen Hoffnung, damit auch von den eigenen Fürsten neue Grundlagen des inneren politischen Lebens zu erlangen. Das einige Deutsche Reich, als Verfassungsstaat, vor hundert Jahren ein politischer Traum der Besten unseres Volkes, ist heute eine stolze, unanfechtbare Tatsache nicht nur der deutschen, sondern der Weltgeschichte. Stark und sicher fühlt sich das deutsche Volk heute in seinen Grenzen; es ist Herr im eigenen Hause und kein fremdes Volk dürfte es wagen, an seine nationale Ehre und Selbstbestimmung zu rühren. Sich tüchtig und wehrhaft zu machen an Geist und Leib, um diese Selbstherrlichkeit des deutschen Volkes für alle Zukunft zu schützen — das ist selbstverständlich die erste und wichtigste Dankespflicht der deutschen Jugend gegen die Helden der Befreiung und gegen das eigene Volk. Aber wie groß, wie ungeheuer das Erreichte auch erscheinen mag, angesichts dessen, was nationale Schwäche und Zerrissenheit in vergangenen Jahrhunderten über unser Volk gebracht haben, — es ist doch nicht alles. Der Bestand des Reiches birgt eine Fülle neuer Aufgaben für die deutsche Jugend in sich. Jener faustische Drang, der aus Fichtes titanischem Wollen in unser philosophisches Gedicht übersprang: „Kannst du mich schmeichelnd je belügen, daß ich mir selbst gefallen mag, kannst du mich mit Genuß betrügen: das sei für mich der letzte Tag!" — muß in der Jugend stark und lebendig bleiben. Es ist nur allzuviel von jenem schmeichlerischen Selbstbetrug in der deutschen Gegenwart; zuviel Selbstanbetung und Selbstverherrlichung den fremden Nationen und der eigenen oft so kläglichen Vergangenheit gegenüber. Zuviel Romantik! Was heißt Romantik? Jagd nach unerreichbaren

*) Anläßlich der von der freideutschen Jugend veranstalteten Jahrhundertfeier. (A. d. H.)

Idealen, die jenseits dessen liegen, wovon ein klarer Vernunftbegriff möglich ist; und vor allem nach solchen Idealen, die nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit liegen.

Tausendfach lastet heute noch der Druck der Vergangenheit auf uns, besonders auf der jungen Generation, und hindert uns, den weitgespannten Rahmen des neuen Reiches ganz mit dem Inhalt der Gegenwärtigkeit und Zukunft zu erfüllen. Fern sei es von mir, meine jungen Freunde, Euch zu verständnislosem und vandalischem Bruch mit dem anreizen zu wollen, was Jahrhunderte hindurch die geistige Nahrung Eurer Väter und Großväter gewesen ist. Aus solchem Beginnen könnte nur Verarmung entstehen, ein Geschlecht, das im Mutterboden seines Volkes und seiner Vergangenheit nicht wurzelt, wie es jede starke Kultur muß, sondern nur lose und gleichsam wie zufällig an ihm haftet. Es ist aber unmöglich zu einer Zeit, wo die europäische Menschheit durch die höchste Entwicklung der technischen Mittel des Verkehrs auf dem ganzen Erdball heimisch wird, wo sich der Wissenschaft durch die Geschichtsforschung die entlegensten Kulturen mit ihren geistigen Schätzen erschließen und vieles, was längst begraben und gestorben schien, zu neuem Leben erwacht und wieder anfängt Strahlen in unser geistiges Auge zu entsenden; zu einer Zeit, wo eine umfassende Vergleichung und Ausnutzung aller bisherigen Errungenschaften des Geschlechts erst möglich wird — es ist unmöglich, meine ich, in solcher Zeit die Bildung eines großen Kulturvolkes und seiner heranwachsenden Jugend an einigen, wenn auch noch so schönen und ehrwürdigen Typen des menschlichen Geisteslebens festzuhalten; und die pedantische Ängstlichkeit, mit der dies immer wieder versucht wird, ist einer der Hauptgründe für die Unruhe und Entmutigung, welche sich heute so oft der jugendlichen Geister bemächtigt.

Auch heute stehen wir wieder an einem entscheidenden Wendepunkte unserer Bildung, wie zu Beginn des 16. Jahrhunderts, als Luther von der einen, Erasmus und die deutschen Humanisten von der anderen Seite her, Ströme neuen geistigen Lebens durch unser Volk ergossen. Heute gilt es etwas Ähnliches auf einer viel breiteren Grundlage. Damals galt es, das Christentum aus seinen tiefsten Gefühlswurzeln heraus sich wahrhaft anzueignen, es aus einem Werkzeug der Hierarchie zu einem Reich inneren

Lebens zu machen; galt es, die Antike aus der mittelalterlichen Verzerrung zu erlösen und in ihrer eigenen strahlenden Schönheit zu begreifen. Heute können und müssen wir in demselben Sinne uns über die Antike und über das Christentum selbst zu erheben trachten. Das klassische Altertum kann uns nicht mehr die Kultur schlechtweg sein, so wenig wie das Christentum die Religion. Eure Bildung soll Euch — das ist Euer aller Wunsch — nicht einseitig am klassischen Altertum festhalten, sondern einführen in die geistigen Schätze der Weltkultur, nicht nur der literarischen im engeren Sinne, sondern auch der politischen, wissenschaftlichen und philosophischen. Euer Geist und Gemüt möchte nicht gebunden bleiben an die Vorstellungen und sittlichen Regeln einer einzigen Form der Religion. Euer Pantheon soll weiter und größer werden als das Eurer Vorfahren. Auch Ihr wollt noch Religion. Aber keine Religion, die sich den Menschen aufdrängt, als eine fremde rätselhafte Macht und vieles von dem, was als wissenschaftlich begründete Gewißheit in ihm lebt, erst niederwerfen und zerstören muß, um sich zu behaupten und durchzusetzen. Auch Ihr werdet von der ausschließlich kausalen Betrachtung der Welt und des Geschehens in der Welt nicht befriedigt. Aber die Welt braucht des Göttlichen nicht leer zu sein, wenn sie schon durchwegs ihren immanenten Gesetzmäßigkeiten gehorcht; das wahrhaft Metaphysische, das, was über die Natur und ihren Zusammenhang hinausführt, weil es in ihr nirgends verwirklicht ist, ist das Gute, die Reinheit, die Vernunft, die Liebe — das Ideal mit einem Worte, wie es allen edeln und tief angelegten Gemütern der Geistesgeschichte vorgeschwebt hat; nicht gebunden an die Bilder und Formeln eines einzigen Glaubens, sondern die ganze Fülle des innersten Lebens und geistigen Schauens, die sich in der Menschheit in Jahrtausenden erzeugt hat. Wer dieses Gottes voll ist, der bedarf der Formeln und Symbole nicht mehr, mit denen heute wieder mehr als seit langer Zeit eine herrschsüchtige, dem Geiste des deutschen Volkes im tiefsten Grunde fremde Hierarchie unter dem Vorgeben, alleinige Hüterin der Ideale und der Heiligkeit der Gesinnung zu sein, das deutsche Volk zu knechten und unentrinnbar in ihre Netze zu fangen sucht.

Euch, meinen jungen Freunden, wird es beschieden sein, dereinst den praktischen Schluß aus all diesen Prämissen zu ziehen —

wenn Ihr das ernste Wollen und die rechte Entschiedenheit mitbringt, wozu Euch eben diese meine Worte anreizen sollen. Denn den Völkern, so wenig wie den Einzelnen, fällt das Große als mühelose Gabe des Geschicks in den Schoß: es will erkämpft und erarbeitet sein. Ihr werdet kämpfen müssen für das, was uns Heutigen noch wie ein fernes Utopien vorschwebt, an dessen Gestade kein Weg zu führen scheint: die Trennung von Kirche und Staat; die rein weltliche, nur vom Geiste der Wissenschaft geleitete Schule; die volle, heute vielfach nur zum Schein gewährte Freiheit der Wissenschaft und der Religion. Ihr werdet den letzten und größten Befreiungskampf des deutschen Volkes ausfechten müssen, die Befreiung von der römischen Geistesknechtschaft, die seit alter Zeit schwerer auf dem deutschen Volke lastet und größere Opfer heischt als irgendeine andere Fremdherrschaft. Ihr werdet kämpfen, und Ihr werdet siegen. Verschließt Euch nicht, aus Ängstlichkeit vor Euch selbst, aus Rücksichten der Klugheit gegenüber den herrschenden, oft selbst geknechteten Gewalten, dem Rufe nach Freiheit der Geister, der heute schon im deutschen Volke erklingt; dem Verlangen, die innerlich gewonnene Freiheit auch in den äußeren Formen des staatlichen und kirchlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen.

Was hier von Euch verlangt wird: Los vom alten Dogmenglauben! Hin zum neuen Menschheitsglauben! — das ist, zum tausendsten Male sei es gesagt, kein einfaches Werk der Befreiung, sondern gleichzeitig ein Werk machtvollen neuen Aufbaus — in Staat und Gesellschaft und vor allem in Euch selbst.

Freiheit ist nur dann nicht Rückkehr zur Wildheit, wenn sie das selbst gesetzte Maß in sich trägt. Nur der innerlich ganz durchgebildete, nur der gut erzogene Mensch kann wahrhaft und im würdigen Sinne frei sein. Im Innersten des Menschen, bei den Individuen, nicht beim Staate und seinen Einrichtungen, muß jedes Werk der Befreiung anfangen. Freiheit von ungebändigten eigenen Trieben, Herrschaft über sich selbst, Freiheit von Vorurteilen und Wahnglauben, Freiheit auch von der Brutalität des Egoismus, des persönlichen wie des Egoismus der Klasse, ist die Voraussetzung dafür, daß die unzähligen Schranken und Hindernisse in unseren staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen beseitigt werden, welche heute der Freiheit nicht

eine Gasse machen, sondern Fallen stellen. Je sicherer Ihr diese Freiheit, diese Selbstherrlichkeit des ethischen Menschen, in Euch begründet, um so sicherer wird die Roheit des heutigen politischen und sozialen Kampfes verschwinden und über den Gegensatz der Stände und Klassen hinweg ein einheitlich denkendes, sozial organisiertes Volkstum als echter Träger deutscher Arbeit und deutscher Gesittung sich erheben. Glaubet nicht, meine jungen Freunde, den verführerischen Worten derjenigen, die Euch eine höchste und reichste Blüte der Kultur als Sondererzeugnis einiger weniger bevorzugter Geister und Herrenmenschen vorgaukeln! Alle echte Kultur ist ein Gemeinschaftserzeugnis; sie muß *für* alle da sein, wie sie *von* allen geschaffen wird. Und wie das Licht selber dunkel ist im leeren Raume und nur leuchtet, wo es auf Körper trifft, so scheint und lebt aller Geist nur in anderen Geistern, auf die er einstrahlt und die er befruchtet. Und verlernt es endlich, Euch und andere über die Mängel und Gebrechen der Gegenwart mit dem billigen Ausblick auf eine ferne Weltzeit oder einen jenseitigen Ausgleich zu trösten! Seid für Euch und andere stets dessen eingedenk, daß dieses Leben einmal gelebt wird und nicht wieder und den verlorenen Gewinn nichts zurückbringen kann!

Und in aberhundert Jahren, wenn von uns allen nichts mehr übrig sein wird als die Gedanken und Gelöbnisse, die in den Tagen dieses heutigen Festes gedacht und ausgesprochen werden und dann in Tat und lebendige Wirklichkeit umgesetzt worden sind, wenn dann unsere Kindeskinder wieder auf deutscher Bergeshöhe sich versammeln, um das Befreiungsfest zu begehen, — dann mögen ihre Augen hinausschweifen auf ein einiges, starkes Deutschland, das der Mittelpunkt der Kulturwelt ist, nicht weil es die anderen Völker beherrschte und ihnen das Joch seiner Sitten und Gesetze aufzwängte, sondern weil es den Geist menschheitlicher Kultur am vielseitigsten, reinsten und klarsten in sich ausgeprägt und anderen Völkern zum leuchtenden Vorbilde hingestellt hat.

V

Bildungs- und Schulfragen



Was heißt Bildung?

Vortrag, gehalten anläßlich der Eröffnung des Wiener „Volksbildungshauses". (Januar 1909.)

Der „Wiener Volksbildungsverein" begeht heute einen großen und wichtigen Tag. Er eröffnet nach zwanzigjährigem Bestande ein Volksbildungshaus, um sich neue Wege zu Kopf und Herz der Bevölkerung zu bahnen, um seine Wirkungen zu steigern und zu vertiefen. In dem Augenblicke, da in diesem neuen, schönen Hause zum ersten Male die ernste Stimme der Wissenschaft erschallt, die Poesie ihre Schwingen entfaltet und das heitere Reich der Töne sich auftut, mag es dem Obmanne des Vereines wohl ziemen, auf dem Wege in die Zukunft, den wir, die Palme froher Zuversicht in den Händen, betreten haben, stille zu stehen und die Gedanken prüfend auf das Ziel und auf die Mittel, welche dahin führen können, zu richten. Viele Worte warmer Begrüßung und freudiger Teilnahme an unserem Tun sind heute morgen von Vertretern der Wissenschaft und der Technik, von führenden Persönlichkeiten aus den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens, zu uns gesprochen worden. Das Lob der Bildung, die Anerkennung ihrer Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit, klang wie ein fester Orgelpunkt durch alle so mannigfaltigen Variationen dieses Themas hindurch. Wir könnten uns bei so vielseitiger Zustimmung, bei solchem Einklang der Überzeugungen, vielleicht beruhigen und frohgemut an unsere Arbeit gehen, ohne uns über das, was wir wollen und sollen, weiter zu besinnen. Halten Sie es dem Umstande, daß der Vereinsobmann nebenbei auch Professor der Philosophie ist, zugute, wenn *ich* mich mit dem Gesprochenen und Gehörten nicht beruhige. Etwas von der unersättlichen Fragelust, die in dem großen Ahnherrn der abendländischen Philosophie, in Sokrates, lebte, ist auch uns, seinen späten Enkeln, noch geblieben, und so bitte ich Sie, mir zu gestatten, daß ich an die Spitze alles dessen, was in diesem neuen

Volksbildungshause lehrend und bildend gesprochen wird, die Gewissensfrage stelle: Was heißt Bildung?

Es ist klar, daß ich Ihnen mit der Antwort, die ich mich zu geben anschicke, keine neuen Entdeckungen mitteilen kann und will. Denn einen Begriff von dem, was „Bildung“ ist oder sein soll, müssen sowohl wir zu unserem Werke mitbringen, die wir Bildung vermitteln oder verbreiten wollen, als auch diejenigen, welche zu uns kommen, um Bildungsmittel zu suchen, um Bildung zu gewinnen oder zu vervollständigen. Aber Begriff und Begriff ist zweierlei, und wie der Einzelne an gewissen entscheidenden Wendepunkten seines Daseins Einkehr bei sich selber hält, so will mir auch der bedeutsame Punkt, an welchem die Entwicklung unseres Vereines angelangt ist, geeignet erscheinen, um den Zentralbegriff, auf welchem unsere ganze Tätigkeit aufgebaut ist, ins hellste Licht verständiger Besinnung zu rücken.

Was heißt Bildung?

Gehen wir zurück auf die ursprünglichste und einfachste Bedeutung des Wortes, so gelangen wir zu dem Begriffe des Bildens, wie er uns insbesondere in der Zusammensetzung des Ausdrucks „bildender Künstler“, „bildende Künste“ noch geläufig ist, d. h. eine Tätigkeit des Formens und Gestaltens, welche irgendeinen gegebenen Stoff, ein Material, voraussetzt, an dem und mit dem sich diese Tätigkeit vollzieht. Und es ist vielleicht lehrreich, sich diese Bedeutung des Ausdrucks durch den Vergleich mit einem anderen, naheliegenden, oft mit ihm verwechselten, noch mehr zum Bewußtsein zu bringen: dem Begriffe des Schaffens. Ein großes Beispiel aus der Geschichte des menschlichen Weltdenkens mag die beiden Begriffe „bilden“ und „schaffen“ in ihrer weitesten Entfernung zeigen. Die jüdische und die christliche Theologie läßt die Welt aus dem Nichts entstehen — durch eine schaffende, eine schöpferische Tätigkeit Gottes, den, wie Sie wissen, der erste Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses „den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde“ nennt. Der griechischen Denkweise und vielen späteren Philosophen ist diese Anschauung fremd und unvollziehbar geworden: ihnen ist die Gottheit nicht Weltschöpfer, sondern Weltbildner, Weltordner, welcher das Chaos, die ungeordnete Grundlage aller Weltmöglichkeiten, zum Kosmos, das heißt,

zu einem harmonisch geordneten Ganzen gestaltet. Aber in bezug auf den Menschen kommen griechische und hebräische Sage überein: der Mensch wird nicht geschaffen, sondern gebildet, aus einem Stück Materie, das vor ihm war; das Weib nach der bekannten Erzählung der Genesis sogar aus einer Rippe des früher vollendeten Mannes. Machen wir die Anwendung dieser Gedanken auf unsere Frage. Alles Bilden knüpft an etwas Gegebenes, welches es formt, gestaltet, zu bestimmten Zwecken tauglich macht. Alles Bilden ist insofern eine künstlerische Tätigkeit. Dieses Gegebene, dieses Material, ist die Natur des Menschen, wie er als Produkt einer langen Generationenreihe, als Kind dieser Eltern und Großeltern, in einer bestimmten Volks- und Kulturgemeinschaft geboren wird. Der Mensch ist fertig, wenn er das Licht der Welt erblickt; aber er ist fertig nur als tierisches, nicht als menschliches Wesen. Das Tier erwirbt die Fähigkeiten seiner Gattung fast ohne eigenes und fremdes Zutun, einfach durch das Wachstum seiner Glieder und nervösen Strukturen und durch Nachahmung dessen, was es von seinen Erzeugern und Genossen sieht. Der Mensch wird zum Menschen nur durch Wechselleben mit dem Leben der Gattung. Weil seine Entwicklung so langsam ist, weil sein Leben ein so langes Lernen ist, birgt es Möglichkeiten in sich, die auch den höchstorganisierten Tieren fremd sind. Mit anderen Worten: das Tier wird Tier durch Natur; der Mensch wird Mensch nur durch Bildung; der Mensch ohne Bildung bleibt Tier. Der Mensch ohne Bildung sage ich — und meine damit natürlich nicht den Menschen, der nichts von Homer oder Rembrandt oder Mozart weiß, der keine Sprache gelernt hat, außer der des eigenen Volkes, der nichts von der Chemie, nichts von der Elektrizität, nichts von der Entwicklungslehre weiß oder nicht die Umgangsformen und Tischgewohnheiten der feinen Welt beherrscht.

Der Mensch ohne Bildung, welcher auf dem Standpunkte des Tieres bleibt, ist der wild aufwachsende Mensch; der Mensch, dessen Entwicklung ohne Einfluß der Gattungsvernunft sich vollzöge, wie es sein würde bei einem Wesen, das ferne von Menschen in der Einsamkeit aufwüchse, oder bei einem Wesen, dem körperliche Gebrechen diese Wechselwirkung mit der Gattungsvernunft erschweren oder unmöglich machen: man denke an den

Taubgeborenen, an den niemand die ungeheure Mühe wendet, ihm menschliche Begriffe ohne Mitwirkung von Sprache und Ohr beizubringen. Solche äußerste Fälle sind im Bereiche unserer Kultur nicht mehr anzutreffen. Es gibt in allen Kulturländern Einrichtungen, welche speziell für die nicht vollsinnigen Menschen, d. h. die Taub- und Blindgeborenen, auch für die psychisch Minderwertigen, bestimmt sind, um diesen Unglücklichen, bei denen die Verbindung mit der Gattungsvernunft auf direktem Wege nicht gewonnen werden kann, durch ein System sinnreich ausgedachter Vermittlungen Ersatz zu schaffen. Und das vollsinnige Kind wird nirgends den Zufälligkeiten des Lebens oder der Willkür der Eltern in bezug auf seine Bildung überlassen. Denn der Staat sorgt durch die gesetzlich festgelegte und mit Strenge, manchmal sogar mit scheinbarer Härte, durchgeführte allgemeine Schulpflicht dafür, daß wenigstens ein Mindestmaß des in unserer Kultur in Umlauf befindlichen Wissens und äußerlicher Hilfsmittel, sich auf Grund des in der Schule Erworbenen in einem gewissen Wechselverkehr mit dem geistigen Leben des eigenen Volkes zu erhalten, in den Besitz eines jeden Menschen übergehe. Die allgemeine Volksschule als Bildungsschule — wieviel ihr auch heute noch fehlen mag, um diesem Idealbegriffe ganz zu entsprechen — ist eine Errungenschaft neuerer Zeiten. Ihre segensreichen Wirkungen auf die Hebung des intellektuellen und ethischen Niveaus weiter Kreise sowie auf die Steigerung der Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit der Menschen und ihre Unentbehrlichkeit für den politischen Unterbau eines modernen Staatswesens hat sie zu deutlich, zu fühlbar dargetan in den grausamen Mißerfolgen, welche die in diesem Punkte zurückgebliebenen Völker zu erleiden gehabt haben, als daß man heute an dieses Palladium der Kultur noch zu rühren wagen dürfte. Und im Ideal der Volksschule verkörpert sich auch schon der Doppelsinn, welcher in dem Begriffe „Bildung" liegt: nämlich Unterricht und Erziehung oder, wie wir auch sagen können: Verstandes- und Willensbildung. Das Kind erwirbt Kenntnisse in der Schule; es eignet sich Fertigkeiten an. Es erfährt aber auch zum ersten Male die Einwirkung einer Gemeinschaft, die von einer Autorität nach Regeln geleitet wird, der sich das Kind anzupassen hat, der es seinen Willen unterordnen muß; es berührt

sich mit anderen, ihm gleichberechtigten, aber der gleichen Autorität unterworfenen; es erfährt, daß sein Egoismus am Egoismus der anderen eine notwendige Schranke hat: es erwirbt die Grundlage seiner sozialen und ethischen Begriffe.

Was die Schule gibt und anstrebt, ist im vollsten Sinne des Wortes „allgemeine Bildung“; denn es ist dasjenige, was von jedem Mitglied einer Volks- und Kulturgemeinschaft als ein Mindestmaß, als das allen Zugängliche, für alle Notwendige, verlangt und erwartet wird. Aber es ist ein Mindestmaß, wie sich schon daraus ergibt, daß diese obligatorische Form der allgemeinen Bildung mit einer sehr frühen Altersstufe abschließt. Und der weitere Gang der Entwicklung setzt bei der überwiegend großen Zahl der Menschen mit einer Spezialisierung ein. Nachdem der Mensch die Grundlagen seines Menschentums gewonnen hat, muß er sich aneignen, was er für seinen besonderen Beruf braucht, um sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben: er kommt in die Lehre oder, wo der Beruf keine besondere Vorbereitung erfordert, direkt in die Arbeit. Und diese berufliche Tätigkeit nimmt die überwiegend große Mehrzahl der Menschen mit sich fort wie ein Strom, schult sie, macht sie geschickt für irgendeine spezielle Aufgabe, aber differenziert sie auch, verengt ihren Gesichtskreis, höhlt sie gewissermaßen aus, bis zuletzt in vielen Fällen der Mensch hinter dem Berufsarbeiter verschwindet. Die Wirkungen dieser notwendig einseitig machenden Schulung des Menschen zu beruflicher Tätigkeit sind naturgemäß sehr verschieden, je nach der Beschaffenheit des Berufes selbst, je nach der sozialen und ökonomischen Lage des Einzelnen, je nach dem Maße der geistigen Regsamkeit, das in ihm lebt. Die sogenannten freien oder höheren Berufe bringen vielfach durch sich selbst den Menschen mit Bildungselementen aller Art in Berührung; sie lassen ihm auch die Zeit, sich neben und außer dem Berufe mit solchen Dingen zu beschäftigen, die nicht zur Ausübung des Berufes selbst dienen, sondern dem allgemeinen Kulturschatze angehören. Für die sozial weniger günstig Gestellten, denen längere und erschöpfendere Arbeitszeit zugemessen ist und die oft genug zu kämpfen haben, um nur für die Notdurft des Lebens aufzukommen, ist eine derartige Bildungsarbeit schon viel schwieriger, und sie ihnne bis zu einem gewissen Grade wenigstens zu erleichtern oder sonst

Versagtes zu gewähren, ist ja ein Hauptziel unserer volkstümlichen Bildungsbestrebungen. Freilich nicht das einzige; denn gerade solche Einrichtungen, wie wir sie in dem heute eröffneten Volksbildungshause getroffen haben und wie sie im „Volksheim“ schon seit längerer Zeit bestehen, gehen darauf aus, auch die berufliche Brauchbarkeit und die vielseitigere Verwendbarkeit eines arbeitenden Menschen zu fördern, indem sie ihm helfen, gewisse Lücken seiner praktischen Ausbildung auszufüllen.

Aber wir müssen den Begriff der Bildung noch weiter spezialisieren, um von ihm aus das Verständnis und die leitende Formel zu gewinnen für jenes lebendige Streben, jenes heiße Bemühen, Bildung zu gewinnen, Bildung zu verbreiten, welches heute durch die ganze Kulturwelt geht und dem auch unsere heimischen Einrichtungen und Veranstaltungen, von denen ich soeben gesprochen habe, in erster Linie zu dienen bestimmt sind.

Gehen wir zurück auf den Anfang unserer Betrachtungen. Bilden heißt formen und gestalten. In bezug auf den Menschen heißt es, aus einem Rohmaterial von Anlagen den Menschen als Persönlichkeit herausarbeiten. Und da der Mensch nur Mensch wird durch Kultur, durch Berührung mit der Gattungsvernunft, mit den durch die Arbeit der vergangenen Geschlechter angehäuften Geistesschätzen, so heißt Bildung: die Fähigkeit, hinauszublicken über den engen Kreis persönlichen Daseins, unmittelbarer Erfahrung, beruflicher und ernährender Tätigkeit, auf den allgemeinen Zusammenhang menschlichen Tuns und Wissens, auf den großen Bau der menschlichen Gedankenwelt, auf die Schöpfungen der Kunst, auf die hehren Gestalten und Ideale des Glaubens. Jenes Faustische:

„Und was der ganzen Menschheit zugeteilt,
Will ich in meinem innern Selbst genießen“ —

das ist die Stimmung, der Entschluß, von dem jedes echte, großzügige Bildungsstreben ausgeht und aus dem es immer wieder seine Nahrung und Begeisterung schöpft. „Ich will Mensch werden, Mensch bleiben: nicht bloß Glied und Schraube in einem ungeheuren Räderwerk sein, das arbeitet und klappert und sich müht, niemandem zuliebe, aber Hunderttausenden zuleide; ich verlange nach Persönlichkeit.“ Persön-

lichkeit aber, dieses große und jetzt so viel mißbrauchte Wort, ist nicht das Aufblähen des eigenen, kleinen Wesens zu einer Wichtigkeit und einer sozialen Schätzung, die sich auch der Beste erst verdienen muß, sondern die Erfüllung des eigenen Wesens mit einem würdigen, aus den großen Schöpfungen der Menschheit stammenden Inhalt.

Bildung, in diesem Sinne verstanden, scheint eine ungeheure, fast unerfüllbare Aufgabe zu sein und immer mehr zu werden, je älter die Menschheit wird, je mehr ihre Arbeit auf allen Gebieten sich verzweigt und je mehr die Masse dessen anwächst, was ich das Kulturgut genannt habe. Und eben darum scheint es, als müsse man namentlich in der Gegenwart geradezu sagen: Im Sinne des Bildungs i d e a l s gibt es keinen gebildeten Menschen; im Sinne des Ideals sind auch die sogenannten Höchstgebildeten nur Mindergebildete, nur Halbgebildete. Bildung im höchsten Sinne heißt ja, sich als Individuum mit dem Gattungsleben der Menschheit und seinen Erzeugnissen durchdringen und das Kulturgut zum Aufbau einer Persönlichkeit verwenden. Man versteht leicht, daß das Maß dessen, was von dieser Totalität angeeignet werden kann, je nach den äußeren und inneren Verhältnissen der Einzelnen sehr verschieden sein muß und daß, auch bei eifrigem Bildungsbestreben, je nach Talent und Begabung, der eine diese, der andere jene Seite der menschlichen Kulturarbeit mehr bevorzugen, mit ihr sich vorzugsweise beschäftigen wird. Auch der vielseitigste Mensch wird darum, mit Rücksicht auf gewisse Kulturgüter, die außerhalb seines Gesichtskreises geblieben sind, als „ungebildet“ bezeichnet werden können — mit einer Einschränkung freilich, von der ich gleich zu sprechen haben werde und die sich aus dem Wesen jedes echten Bildungsstrebens und seinen Wirkungen ergibt.

Und doch ist jenes Ideal nichts in der Weise Unerfüllbares, daß es ganz menschenfremd genannt werden müßte. Wir haben das Glück, im Bereiche unseres deutschen Geisteslebens eine Gestalt zu besitzen, die wir gewissermaßen als eine lebendige Verkörperung unseres Bildungsideals ansehen dürfen und an der sich unsere eigenen bescheidenen Versuche, zur Bildung zu gelangen, immerwährend emporranken können: Goethe, den Träger universeller Geistesbildung, den Re-

präsentanten modernen Menschentums. Ihm ist in Wahrheit nichts Menschliches fremd; höchste eigene Produktivität und allseitig aufgeschlossene Empfänglichkeit, Poesie und Naturwissenschaft, Altertum und Gegenwart, Orient und Okzident, reichten sich in ihm die Segenshände, und eine wunderbare Lebenskunst läßt aus der Vielgeschäftigkeit dieses Tuns, aus der überwältigenden Fülle dieser Stoffe, die Gestalt des Menschen immer größer und edler herauswachsen. Wir Kleinen freilich müssen uns damit begnügen, uns ihm, dem Großen, von ferne nachzubilden; aber wenn Unvollkommenheit das Los der meisten Menschen bleibt, so ist, das Vollkommene vor sich haben, überall, wo nur der gute Wille da ist, wenigstens die Gewähr für die Möglichkeit einer Entwicklung. Geben wir dem Worte Bildung diesen bescheideneren, dem Durchschnitte der Menschen angepaßten Inhalt, so heißt es: die Augen und den Kopf offen behalten für das Allgemein-Menschliche neben dem Individuellen, für weitere Lebens- und Kulturkreise neben und außer dem eigenen, für die Vergangenheit neben der Gegenwart, für fremde Völker und ihre Gesittung außer der nationalen und für den Zusammenhang des eigenen Tuns und Treibens mit der allgemeinen Kulturarbeit. Der einfache Mensch, der simple Arbeiter kann in diesem Sinne gebildet sein oder nach Bildung streben; der Angehörige einer sozial höheren Klasse, eng in seinem Gesichtskreise, teilnahmslos gegen alles, was nicht seine unmittelbaren Interessen, sein Geschäft, seine Jagd, sein Spiel angeht, recht ungebildet sein. Und diese Bildung, dieses Bildungsstreben, auch wo seine Wirkungen unvollständig sind und vom Menschentum im höchsten Sinn weit entfernt bleiben müssen, spreche ich als ein hohes Gut für den Einzelnen wie für die Gesamtheit an.

Bildung erhebt den Einzelnen über sich. Sie führt ihn ein in den Ahnensaal der Menschheit; sie läßt ihn teilnehmen an allem Großen, was geschaffen worden ist, und adelt ihn dadurch. Und sie macht ihn die Menschheit lieben und verehren. Denn nur derjenige kann Menschenverächter und Menschenhasser sein, der von der *Menschheit* nichts weiß und überall nur die *Menschen* sieht, mit denen er im winzigen Kreise seines Stückchen Lebens zusammengetroffen ist und von denen er da und dort einmal einen tüchtigen Puff empfangen hat oder derb

auf die Füße getreten worden ist. Es gibt kein stärkeres Band zwischen den Menschen als Bildung. Die materiellen und politischen Interessen reißen sie auseinander; die Bildung schlägt über diese Abgründe immer wieder Brücken. An Schätzen des geistigen Lebens, die man zu teilen imstande ist, erwächst gemeinsame Begeisterung. Der Dichter, der Künstler, den man lieben gelernt, dem man ein Stück vom Aufbau seines geistigen Lebens zu verdanken hat, lehrt uns auch das Volk schätzen, dem er entsprossen ist: er erschließt uns die verborgenen Quellen seines Innern und läßt uns in fremder Sprache, in fremdem Gewande, das gemeinsam Menschliche ahnen. „Deine Zauber", so können wir mit Anwendung eines bekannten Dichterwortes sagen, „binden wieder, was die Mode streng geteilt."

Bildung, so habe ich gesagt, erhebe den Einzelnen über sich und stelle ihm einen Adelsbrief aus. Das ist richtig. Aber es ist nur die halbe Wahrheit. Bildung macht auch bescheiden. Und das ist die Kehrseite vom vorigen. Denn Bildung zeigt uns auf Schritt und Tritt unsere Abhängigkeit von der Gesamtarbeit der Menschheit; zeigt uns, wie wenig der Einzelne — auch der begabte Einzelne — bedeutet; wie viel von seinem Besten er der Vorwelt und der Umwelt verdankt; wie verschwindend gering die Zahl der Menschen ist, die man aus der Geschichte nicht streichen könnte, ohne daß die ganze geistige Entwicklung eine andere Bahn eingeschlagen hätte. Sie warnt uns vor der Überschätzung unserer Arbeit und unserer Leistung, indem sie uns zeigt, wie viel Treffliches neben uns entsteht, welche Fülle von Geist, Kraft und Talent allenthalben in der Menschheit lebendig ist. Bildung ist auch ein Gegenmittel gegen die so unendlich häufige verständnislose Geringschätzung, mit welcher die einzelnen Stände, die einzelnen Berufe aufeinander hinblicken, jeder sich in den Mittelpunkt des ganzen Lebens rückend und sich gebärdend, als wären alle übrigen nur ihretwegen da oder lästige Auswüchse an einer Gesellschaft, die vollkommen wäre, wenn es nur Gelehrte und Offiziere oder Kaufleute oder Arbeiter gäbe. Und was von den Einzelnen in der gleichen Kulturgenossenschaft gilt, das gilt natürlich auch von ihrem Verhältnis zu anderen Nationen. Wie jeder Klassendünkel — er gehe von oben nach unten, er gehe von unten nach oben — ein Zeichen von Unbildung, d. h. der

mangelnden Fähigkeit, ist, über sich hinaus ins Allgemeine zu blicken, die eigene Person und den eigenen Lebenskreis ins Licht des großen Kulturzusammenhanges zu rücken, so ist auch der nationale Dünkel, wie feierlich und patriotisch er sich oft drapieren mag, nichts Besseres — ein Gewächs der Eitelkeit und der Unwissenheit. Kein einzelnes Volk hat den Geist gepachtet, kein einzelnes Volk die Sittlichkeit oder die Kunst oder die Liebe; und wenn wir das Eigene besser verstehen, weil wir selbst in ihm wurzeln und es also unserer Denk- und Fühlweise am meisten entspricht, so öffnet eben Bildung unsere Augen auch für das Fremdartige und läßt uns unter den hundert- und tausendfachen Masken und Verkleidungen der Kultur das *eine* Menschenantlitz schauen.

Bildung macht darum vor allem duldsam, tolerant, weil sie uns verständnisvollen Zugang zu den verschiedensten Betätigungsformen menschlichen Wesens öffnet; und weil ihr in Wahrheit nichts Menschliches fremd bleibt, so wirkt sie notwendig jenem Eifergeist entgegen, für den es immer nur *ein* Recht gibt, *eine* Wahrheit, *einen* Glauben, *einen* Gott und der in seiner Beschränktheit übersieht, daß für uns Menschen nirgends das Unbedingte, das Absolute, sondern überall nur das Relative, das Bedingte und Verhältnismäßige vorhanden ist, daß Recht, Wahrheit, Glaube, Religion nur Formen, nur Begriffe sind, in denen sich ein sehr verschiedener Inhalt bergen kann, und daß das ewige Himmelslicht der Erkenntnis sich für uns notwendig in verschieden gefärbte Strahlen bricht, weil unsere Augen, unser Hirn so konstruiert sind, daß sie nur bestimmte Bestandteile aufnehmen können und andere notwendig ausfallen lassen müssen.

Und so ist Bildung auch der Weg zur sozialen Gerechtigkeit im großen wie im kleinen. Gebildet ist nicht nur, wer eine Ahnung besitzt von den vielgestaltigen Werkstücken und der Art und Weise ihrer Zusammensetzung, die den stolzen Bau unserer Kultur tragen und unseren Zusammenhang mit der Vorwelt vermitteln — gebildet ist derjenige, welcher eine Ahnung hat von den Opfern, welche die Kultur fordert, und von den Schwierigkeiten, die Güter der Kultur allen bis zu einem gewissen Grade zugänglich zu machen. Echte Bildung ist das Gegenteil jener verständ-

nislosen Härte, mit welcher das Kind, der Kranke, der Neurasthenische, der Irre, der gefallene und verkommene Mensch, der Mensch mit ungeschickten oder rohen Lebensformen, so oft behandelt werden — der verständnislosen Härte, welche die einzelnen Klassen der Gesellschaft einander und ihren Bedürfnissen entgegenbringen. Ungebildet in diesem Sinne sind Mitglieder der vorzugsweise „gebildet" genannten Klassen ebenso oft wie sogenannte Ungebildete. Man kann vieles gelernt haben, man kann ein ausgezeichneter Spezialist, ein erfolgreicher Forscher auf einem Teilgebiete sein und doch ungebildet; man kann verhältnismäßig wenig wissen und hoch gebildet sein. Und von hier aus zeigt sich uns der gewonnene Bildungsbegriff in neuem Lichte. Bildung ist kein wie immer weit gespanntes und voll gerütteltes Maß von Kenntnissen und Wissen, sondern ist eine aus den gewonnenen Kenntnissen sich entwickelnde Kraft. Die Kraft, im Kleinen das Ganze zu sehen, vom Einzelnen aus die Gesamtheit zu konstruieren; sich am Ausblick auf die ganze Weite des menschlichen Horizonts zu stärken und in der Größe dieses Ausblickes sich und sein kleines Selbst zu vergessen. Es liegt schließlich nichts daran, ob dieser Ausblick etwas weiter reicht oder beschränkter ist — ganz ans Ende sieht niemand, denn der fernste Horizont ist ja nur ein scheinbarer Abschluß für das, was in Wahrheit grenzenlos ist — wenn nur ein Ausblick da ist und gesucht wird und der Mensch nicht glaubt, das Kämmerchen, in dem er sitzt, mit seinen blinden Scheiben, das sei seine Welt, sei die Welt.

Und von hier aus ergibt sich auch die Korrektur der vorhin von mir ausgesprochenen Behauptung, daß, verglichen mit der Größe und Massenhaftigkeit der zu bewältigenden Kulturgüter, jeder in einem gewissen Sinn ungebildet genannt werden müsse. Unwissend ja; ungebildet nicht: unter der Voraussetzung, daß er durch sein Wissen nicht, wie es so oft der Fall ist, die Geringschätzung für das erwirbt, was außerhalb seines Kreises liegt, sondern den Blick aufs Ganze und das Verständnis für den Wert aller Zweige der weitverflochtenen Kulturarbeit.

Wenn wir aber die Bildung so fassen, dann verliert der oft gehörte Vorwurf gegen uns und unsere Bestrebungen: „Was braucht der Arbeiter, was brauchen die unteren Klassen denn Bildung? — sie können nichts damit anfangen und werden

dadurch nur unglücklich" — nicht nur allen Sinn, sondern er wird von dem aus betrachtet, was in unserer Kultur bereits Tatsache geworden ist, geradezu eine Ruchlosigkeit. Unglücklich soll der Arbeiter werden, wenn man ihm behilflich ist, sein Menschentum zu entwickeln, die Engigkeit seines Daseins zu erweitern, teilzunehmen an den Schätzen der Kultur? Sich mit Verständnis einzugliedern in den allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhang?

Und können denn auch die oberen Klassen, wenn sie ihre Stellung im Staate des allgemeinen Wahlrechts mit einem Quentchen von politischem Verstande auffassen, etwas Anderes wollen, dürfen sie etwas Anderes wollen als den im Geiste dieser meiner Darlegungen „gebildeten" Arbeiter? Kann auf einem anderen Wege das Heil nicht einer Klasse, sondern das Heil und die Gesundheit des sozialen Ganzen gewirkt werden?

Und hier sind wir am Schlusse bei einem Gedanken angelangt, der unsere Betrachtung zu ihrem Ausgangspunkte zurücklenkt. Der Mensch, so hatte ich gesagt, kann nur Mensch werden durch die Berührung mit der Kultur. Gewiß. Aber auch die Kultur kann nur Kultur werden durch die Menschen. Eine Kultur, die nur für wenige da sein wollte, ist ein Widersinn. Nur wenige können im höchsten Sinne schaffen; aber diese wenigen schaffen für viele, für alle. „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid": dieses schöne nazarenische Herrenwort ist der Gedanke jedes echten Kulturträgers — er sei Forscher oder Künstler oder was immer! Er will ja ein Lichtbringer sein, und das Licht kennt keine Grenzen in seinem Lauf. Es bringt uns armen Sterblichen Botschaft aus den fernsten Tiefen des Weltraums, Kunde von den stolzesten Sonnen und ihrer Pracht! Eine Kultur, die man zum Monopol einer Klasse machen will, gleicht dem Sonnenstrahl, den man einsperrt, damit er sich nicht verlaufe, damit er nicht Dinge bescheine, die seiner unwürdig sind. Für ihn gibt es aber nichts Unwürdiges: er vergoldet alles, das Hohe und das Niedrige, das Edle und das Gemeine. Wo er hintrifft, ist Freude und Klarheit, Wachstum und Sterben der giftigen, lebenzerstörenden Keime. Er gehört allen, weil auch die Lichtquelle, die ihn ausstrahlt, nur durch die Arbeit, das Leid, die Mühsal, die Entbehrung aller entstehen konnte.

82

Zum Jubiläum des „Wiener Volksbildungsvereines“

Aus der Festrede zur Feier des 20jährigen Bestehens des Vereines

(November 1906)

Was ist der Geist? Das Dauerndste und das Vergänglichste; das Gewaltigste und das Schwächste; das Vornehmste und das Gemeinste; das Kostbarste und das Billigste.

Dahingesunken sind Völker und Staaten; kein Tropfen ihres Blutes ist mehr lebendig: aber die Werke des Geistes, die sie geschaffen, leuchten uns, wie Sterne aus den Tiefen des Weltraumes, deren Licht noch auf unserer Netzhaut zittert, wenn sie längst aus Flammenkugeln totes Gestein geworden sind. Woher kommt dem Geiste die Zauberkraft, die ihn lebendig macht in fernen Zeiten? Kommt sie nicht von dem, was seine Lobredner oft geringschätzig seinen Antipoden, seinen Feind und Verderber nennen: vom Sinnlichen und Körperhaften? Kein Hervortreten des Geistes ohne Gehirn, ohne einen lebendigen Organismus: es ist die gemeinste Menschenerfahrung. Aber man denkt nicht so oft daran, daß es ebenso wahr ist, zu sagen: Kein Fort*dauern*, kein Fort*wirken* des Geistes ohne Einkörperung. Einerlei in was er eingekörpert ist — in Hieroglyphen und Keilschrift oder in Papyrusrollen und Büchern, in Kunstwerken oder Maschinen, in Institutionen oder in lebendigen Gehirnen — der körperlose Geist, der Geist, der die sinnliche Vermittlung nie gefunden oder wieder verloren hat, ist wie die Kerze, die spurlos verbrennt, bis auf ein Restchen Asche. „Die verlorene Handschrift“ — sie ist der wehmütige Typus eines Stückes Geist, das war, das heute noch leuchten könnte, wenn das Stückchen Materie, in dem es eingekörpert war, nicht den Untergang gefunden hätte. „Das verlorene Gehirn“, so könnte man mit gleichem Recht von allem sagen, was nur im Geiste seines Urhebers existierte, was keine sinnliche Darstellung gefunden oder nicht auf dem Wege der Überlieferung anderen Gehirnen sich einzuprägen vermocht hat.

Von allen Gedenktagen, die es im Leben des Geistes gibt, ist darum der stolzeste und wichtigste der Tag, an welchem er

des bisherigen Elendes satt, erklärt: „Drum will ich mich der Magie ergeben“, das heißt der schwarz-weißen Kunst, welche dem irrenden Geiste ein Heim schafft, körperhaftes Dasein in einfachster und dauerndster Form; die ihn vertausendfacht, die ihn unabhängig macht vom vergänglichen Einzelmenschen, unabhängig von der Tradition, die ihm ein Leben für sich gewährt und eigentlich erst zur herrschenden und führenden Macht des Daseins erhebt.

Freilich unter einer Bedingung. Das Buch ist verkörperter, gleichsam kristallisierter Geist; aber keine Telepathie führt direkt von ihm zu anderen Geistern; es muß gelesen werden. Was ist Literatur, die nicht lebt, die nicht wandert, von Geist zu Buch, von Buch zu Geist — was ist solche Literatur anders als ein ungeheurer Schlackenhaufen, eine Schädelstätte des Geistes? Was ist literarischer Ruhm, der nur in historischen Werken ausgeteilt wird und sich nicht immer neu erzeugt, in der Rührung, der Begeisterung, der inneren Erhebung von suchenden und verlangenden Menschen?

Verzeihen Sie es mir, wenn ich, im Begriffe vor dieser festlichen Versammlung eine Geschichte des „Wiener Volksbildungsvereines“ zur Feier seines zwanzigjährigen Bestandes zu entwerfen, vor Ihren Augen gleichsam ins Bodenlose versinke, und statt von der Geschichte, von der Idee zu sprechen beginne. Aber vielleicht ist es kein Umweg. Vielleicht bekommen die Ziffern, ohne welche es nun einmal bei einer Geschichte nicht abgeht, ihren wahren Sinn erst durch einen solchen Hintergrund. Und ich glaube, der Hintergrund, den ich meinen historischen Ausführungen gegeben habe, ist nicht zu groß. Am 1. August 1887 haben wir unsere erste Volksbibliothek mit tausend Bänden eröffnet; ihr folgten im Frühling 1888 zwei weitere und die Gesamtzahl der in diesen drei Bibliotheken entlehnten Bücher betrug bis zum Schlusse des Jahres 1888 etwas über sechzigtausend. In unserem letzten Jahresberichte hatten wir vierzehn Bibliotheken mit einer Gesamtbenutzungsziffer von rund 1 150 000 auszuweisen, und die Gesamtzahl der in den zwanzig Jahren des Bestehens vom „Wiener Volksbildungsverein“ der Wiener Bevölkerung zur Benutzung überlassenen Bücher beträgt nahe an dreizehneinhalb Millionen. Bedenken Sie, was diese Ziffern

besagen! Bedenken Sie, welche Gelegenheiten zur leichten und billigen Erlangung guter Lektüre, Erzählungsliteratur, Klassiker, Jugendschriften, gemeinverständlicher wissenschaftlicher Werke aus den verschiedenen Wissensgebieten vordem vorhanden waren! Wie abgeschlossen für solche Bedürfnisse die großen öffentlichen Bibliotheken; wie unzureichend für das Bedürfnis die auf geschäftlicher Basis errichteten Leihbibliotheken gegenüber diesen Volksbibliotheken. Welche Menge von Literatur, die sonst tot geblieben wäre, ist hier lebendig geworden; wieviele Brücken über getrennte Volksteile, welche Möglichkeiten des Verständnisses sind hier geschaffen worden!

Rasch wuchsen die Ziele, die sich der Verein steckte, rasch die Zahl derer, welche nach dem, was er bot, die Hände ausstreckten. Nichts stünde mit den Tatsachen, welche die Geschichte des Vereines bietet, mehr im Widerspruch als die Meinung, diese sogenannte Bildung sei eigentlich etwas Volksfremdes, den Leuten Aufgeredetes und entspreche, wenigstens in Wien, keinem inneren Bedürfnisse. Man muß vielmehr sagen, daß die Bevölkerung Wiens die gründlich Lügen gestraft hat, welche meinen, man könne den geistigen Hunger dieser Stadt für alle Zeiten mit Zeitungen und Musik stillen. Im Gegenteil: wie wenn in einer Wüste die Zauberkraft des Technikers die Wasser der Tiefe hebt und von allen Seiten die Durstenden herbeieilen, ganze Stämme sich aufmachen, um aus dem neu erschlossenen Segensquell zu schöpfen, so drängte sich die Wiener Bevölkerung zu den neuerschlossenen Möglichkeiten der Belehrung und des Genusses.

Den wackeren Männern, welche die äußere und innere Organisation des Vereines in jenem schaffensfreudigen ersten Jahrzehnt gestalteten, schwebte ein hoher und umfassender Begriff von ihrer Aufgabe vor. Den großen öffentlichen Bibliotheken ging die Gründung kleinerer Anlagen zur Seite, an solchen Plätzen, wo es besonders wünschenswert ist, an die Menschen die Möglichkeit heranzubringen, ein gutes Buch zu lesen und in die trostlose Öde des Daseins einen Strahl von Poesie, Erzählungskunst und höherem geistigen Leben hineinzutragen: so entstanden unsere Lehrlingsbibliotheken, Krankenhausbibliotheken, unsere Garnisonsbibliotheken, unsere Gefängnisbibliotheken.

Hand in Hand mit unseren Büchereigründungen ging aber von Anfang an auch die andere Idee, durch das gesprochene Wort aufs Volk zu wirken, die Gelehrten, die Dichter unmittelbar zum Volke reden zu lassen und auch den Zugang zu edleren musikalischen Genüssen zu vermitteln. Der Veranstaltung von wissenschaftlichen Vorträgen, Rezitationen von Dichtwerken und musikalischen Aufführungen hat der Verein seit dem Jahre seiner Gründung bis auf die Gegenwart ein großes Maß von Arbeit, unablässige Sorgfalt und bedeutende Mittel zugewendet.

Zur Charakteristik dessen, was der Verein mit dieser Seite seiner Tätigkeit angestrebt und erreicht hat, muß vor allem im Auge behalten werden, daß sämtliche Veranstaltungen (mit ganz geringen Ausnahmen) an Sonntagnachmittagen geboten wurden. Bedenken Sie, welche Fülle von Anschauung und Wissen aus allen Gebieten geistiger Tätigkeit, unterstützt in vielen Fällen von lichtbildlichen Vorführungen, in diesen Veranstaltungen verbreitet worden ist, oft von bewährten Meistern des Faches, aus berufenstem Munde, mit völliger Beherrschung des Stoffes und der Form; welche Menge von künstlerischer Erhebung durch Poesie und Musik; wie viele Künstler auf diese Weise aus leeren Worten zu lebendigen Kräften, zu geistigen Freunden geworden sind; wie viel Sonne an diesen unzähligen Sonntagnachmittagen, auch wenn der dickste Winternebel über der Wienerstadt lagerte und kein Gang ins Freie lohnte, auch in die Herzen der Armen und Unbemittelten geschienen hat — so werden wir die gemütlichen und sozialen Wirkungen dieser Seite der Vereinstätigkeit hoch veranschlagen dürfen, auch wenn man den rein intellektuellen Wirkungen zweifelnd gegenübersteht. Die köstliche Frucht wirklichen Wissens und echter Bildung erwächst nicht ohne stetige Arbeit und unablässige Kulturpflege. Sie mit Sonntagvorträgen begründen wollen, hieße soviel wie zu meinen, man könne mittels gelegentlicher Betrachtung des gestirnten Himmels die Gesetze der kosmischen Bewegung erforschen. Aber sollen wir die geistigen Werte gering schätzen, die von diesen Veranstaltungen ausgegangen sind? Die Ahnung eines Höheren, Fernen, das über den gemeinen Zusammenhängen des Tages und ihrer beleidigenden Deutlichkeit liegt, und der Auf-

gaben, die dem menschlichen Geist gestellt sind? Die Achtung für Wissenschaft, Kunst und geistiges Leben — jenes kostbare Gewächs, ohne welches in einem immer demokratischer werdenden Zeitalter unsere edelsten Kulturgüter und ihre Träger wie unverstandene Fremdlinge, bald vielleicht wie ein höchst unnützer und kostspieliger Luxusartikel, angesehen werden müssten?

Als die kostbarste Frucht der langen und unermüdlichen Arbeit aber, die auf diesem Felde von dem Vereine dank der andauernden Unterstützung eines weiten Kreises von Gelehrten, Lehrern, Künstlern und Kunstfreunden geleistet worden ist, betrachten wir die Vertiefung und Weiterführung, welche unsere Sonntagvorträge mittlerweile durch die Einrichtung der volkstümlichen Universitätskurse, durch das „Athenäum“ und vor allem auch durch das auf einer strengeren methodischen Grundlage arbeitende „Volksheim“ erfahren haben.

Zu allen diesen trefflichen, heute im geistigen Leben Wiens nicht mehr zu missenden Einrichtungen ist die Anregung vom Volksbildungsverein ausgegangen. Namentlich sind die Kurse, welche der Verein in den Jahren 1890—1893 veranstaltet hat, der Keim gewesen, aus welchen sich später die volkstümlichen Universitätskurse entwickelt haben. Der Verein „Zentralbibliothek“ hat sich seinerzeit vom „Volksbildungsverein“ abgezweigt und ist mit seiner Unterstützung begründet worden. Ein Gleiches gilt vom „Volksheim“, dessen Idee zuerst von einem Ausschußmitgliede des „Volksbildungsvereines“ im Wiener Gemeinderat entwickelt wurde. Mit allen diesen Einrichtungen steht der „Volksbildungsverein“ in naher Verbindung, in einem Verhältnisse gegenseitigen Austausches von Hilfsmitteln, gegenseitiger Unterstützung, so daß man wohl sagen kann, die volkstümlichen und volksfreundlichen Bildungsbestrebungen Wiens bilden gewissermaßen eine einzige große Organisation, die im Interesse intensiverer Arbeitsleistung sich in verschiedene Gebiete und verschiedene Vereine geteilt hat.

Nichts Lebendiges und nichts Neues entsteht, ohne sich einzugliedern in ein mannigfaches Spiel fördernder und hemmender Kräfte. So hat es auch den Volksbildungsbestrebungen in diesen zwei Dezennien nicht gefehlt an stillen und offenen Gegnern,

nicht gefehlt an hilfreichen Freunden wie an warmer und herzlicher Zustimmung. Es ist nicht zu verwundern, daß auch unsere Bestrebungen mit dem Maße des politisch Nützlichen oder Bedenklichen gemessen und demgemäß verschieden behandelt wurden, obwohl der Verein seinen unpolitischen Charakter jederzeit nicht nur theoretisch behauptet, sondern in der Einrichtung seiner Bibliotheken und Vorträge auch praktisch betätigt hat. Und es hat infolge dieser Auffassung namentlich das Verhältnis des Vereines zur Gemeinde Wien wechselnde Phasen gehabt, die ich aber, um an diesem festlichen Abend nicht selbst ein politisch Lied zu singen, nicht weiter besprechen will, um so weniger, als wir ja heute die Gemeinde Wien tatsächlich wieder in der Reihe der Korporationen finden, von welchen dem Verein Subventionen gewährt werden.

Nach wie vor halten wir fest an der Anschauung, daß Hebung des intellektuellen Niveaus der Bevölkerung, daß Ersatz minderer und roherer Genüsse durch edlere, ein Werk ist, das jenseits der politischen Tageskämpfe steht, dessen Früchte allen Parteien zugute kommen müssen, und daß es nur da gedeihen kann, wo jeder Schein vermieden wird, als handle es sich nicht nur um die Darbietung geistiger Hilfsmittel, sondern um die Förderung bestimmter Richtungen und Meinungen.

Und die Zukunft? Wir sehen ihr ohne Sorge entgegen. Nicht so, als ob etwa der bescheidene Kapitalbesitz, den der Verein als einen Reservefonds angesammelt hat, ausreichte, um uns vor allen Wechselfällen sicherzustellen. Ein Schwinden unseres Mitgliederstandes, ein Erkalten der öffentlichen Teilnahme, wie sie sich in Spenden, Subventionen, Vermächtnissen ausdrückt, würde unsere Tätigkeit in kurzer Zeit völlig lahmlegen. Aber eben dies befürchten wir nicht. Ohne Stolz, aber mit berechtigtem Selbstgefühl, glaube ich im Namen des Vereines sagen zu können: Der Verein hat mit dem ihm anvertrauten Pfunde gut gewirtschaftet. Vergleicht man die Bildungsmöglichkeiten Wiens zu Anfang der neunziger Jahre mit den gegenwärtigen; macht man sich deutlich, daß Wien heute mit der Anzahl seiner Volksbibliotheken, mit der Anzahl seiner Bücherbenutzungen, mit der Organisation seines öffentlichen Vortragswesens, an der Spitze aller Großstädte des europäischen Kontinents steht; sieht man

die ungeheure Empfänglichkeit, mit welcher die Bevölkerung dieser einst von einem ihrer größten Söhne ein „Capua der Geister" gescholtenen Stadt, wie ausgehungert nach geistiger Nahrung, sich auf die erschlossenen Schätze geworfen hat, — so bricht es wie ein Licht durch die dunklen Schleier, welche uns bisweilen die Zukunft zu verhüllen drohen. Es ist unmöglich, einer Bevölkerung, welche aus diesem Jungbrunnen des geistigen Lebens einmal zu trinken sich gewöhnt hat, diesen Quell wieder abzusperren oder zu verschütten. So oder so — das Volk würde sich den Zugang aufs neue erobern.

Ein Zeitalter des allgemeinen Wahlrechtes muß auch ein Zeitalter der allgemeinen Bildung sein, oder es wäre ein Zeitalter des allgemeinen Unglückes. Dies fühlt in seiner Weise auch das Volk ganz deutlich. Die Formen, in denen diese Förderung des nationalen Bildungsbedürfnisses erfolgt, werden wechseln. Es wäre sinnlos, einer Vereinsorganisation ewige Dauer verkünden zu wollen. Sie ist dazu da, um sich selbst überflüssig zu machen, indem ihre Funktionen von anderen größeren Formen des sozialen Lebens übernommen werden. Aber auf Leistungen, die einem tiefen Bedürfnisse entspringen, wird kein Volk so leicht verzichten. Und je mehr das Bewußtsein des sozialen Zusammenhanges sich entwickelt, je mehr die Bevölkerung fähig wird, über ihre Geschicke selbst zu bestimmen, um so energischer wird sie jeder Partei deutlich machen, daß sie sich Bildungsnot auf die Dauer so wenig gefallen lassen wird wie Fleischnot, daß sie die Sorge für gute und billige Bücher ebenso hoch anschlägt, wie die Sorge um Wohnung und Nahrungsmittel. Und mit vollem Rechte, denn wie gesagt: der Geist, dies Köstlichste und Edelste auf Erden ist zugleich das Billigste und Gemeinste. Das gute Buch gleicht dem Himmelsmanna in der Wüste, das sich unbegrenzt vervielfachen und Tausende und Abertausende speisen kann. Und die notwendige Kehrseite des demokratischen Staates ist die Demokratie des Geistes.

83

Zum Jubiläum des österreichischen Reichsvolksschulgesetzes

Rede, gehalten im Verein „Freie Schule"

(Mai 1909)

Wir haben uns heute zusammengefunden zur Feier der kaiserlichen Sanktionierung eines Gesetzes, welches nun vierzig Jahre lang gilt, das österreichische Volksschulgesetz vom 14. Mai 1869. Dem Uneingeweihten, dem Fremden, möchte eine solche Feier wohl natürlich erscheinen am Tage, da ein Gesetz, das langgehegten Wünschen und Bedürfnissen, tiefbegründeten Rechtsüberzeugungen eines Volkes endlich statutarischen Ausdruck und gesetzliche Regelung verleiht, endlich Gesetzeskraft erlangt. Aber ein Gesetz über die Organisation der Volksschule zu feiern, nachdem es durch vier Dezennien gegolten und viele Hunderttausende von Schulkindern nach seinen Bestimmungen Lehre und Erziehung empfangen haben, nachdem es in einer so langen Zeit der Wirksamkeit auf das festeste mit dem Leben der Bevölkerung verwachsen sein sollte — das muß wohl besondere Gründe haben. Und nach diesen Gründen brauchen wir nicht lange zu suchen. Keine Geburtstage werden festlicher gefeiert als die des höheren Alters, welche uns von den glücklichen Jugendtagen, da Leben, Gesundheit und Freude selbstverständlich waren, am weitesten abgerückt zeigen; niemand weiß das Glück der Gesundheit so zu schätzen wie der Kranke; niemand die Freuden des Besitzes und gesicherten Daseins so wie derjenige, welcher einmal Not und Entbehrung gelitten hat. Und in der Tat: etwas von solchen gefühlssteigernden Kontrasten ist dabei, wenn wir heute die vierzigste Wiederkehr des Tages feiern, an welchem das R.V.Sch.G.*) die kaiserliche Sanktion erlangt hat. Etwas von der Sehnsucht des Alters nach entschwundenem Jugendglück; etwas von dem Neid, mit welchem der Kranke an die Tage zurückdenkt, in welchen alle seine Glieder willig ihren Dienst taten und den Geboten des Geistes gehorchten. Ja, das Schulgesetz von 1869 besteht noch zu Recht. Alle Versuche, es zu

*) Abkürzung für „Reichsvolksschulgesetz". (A. d. H.)

beseitigen oder auf gesetzgeberischem Wege seinen wesentlichen Geist noch umzubilden, sind bis jetzt fehlgeschlagen — freilich aus Gründen, welche, zum Teil wenigstens, mit der Begeisterung für dieses Gesetz, mit der Überzeugung von seiner Nützlichkeit und Notwendigkeit, nichts zu tun haben. Das Gesetz gilt, und wir wollen heute der Freude darüber Ausdruck geben, daß wir es noch besitzen. Aber diese Freude — bewußter gemacht durch die Gefahren, welche das Gesetz schon vor seiner Geburtsstunde bedrohten und sich seitdem immer fort gesteigert haben — kann nicht die Freude des gesicherten Besitzes sein, sondern die zitternde Freude, welche ein kostbares Gut zu verlieren fürchtet, und der feste Entschluß, alle Kraft an die Erhaltung und Sicherung desselben zu setzen.

Das Gesetz hat heillos zerfahrenen Zuständen ein Ende gemacht und den Grund zu einem neuen Österreich gelegt: durch die Bestimmtheit, mit welcher es die Pflicht der Eltern und deren Stellvertreter aussprach, ihre Kinder oder Pflegebefohlenen nicht ohne den Unterricht zu lassen, welcher für die öffentlichen Volksschulen vorgeschrieben ist; durch die gesetzliche Festlegung des schulpflichtigen Alters vom vollendeten sechsten bis vierzehnten Lebensjahre. Die Erweiterung der Lehrgegenstände und Lehrziele, welche die alten, sogenannten Trivialschulen grundsätzlich auf Lesen, Schreiben, Rechnen und den Unterricht in der christlichen Religion beschränkten, haben in einem Staate, der in einzelnen Ländern und Landesteilen einen bedenklich hohen Prozentsatz von Analphabeten aufwies, die Grundlagen einer allgemeinen Volksbildung geschaffen durch die grundsätzliche Erklärung, daß die Lehrämter an öffentlichen Schulen allen Staatsbürgern zugänglich seien, welche ihre Befähigung dazu in gesetzlicher Weise nachgewiesen haben, ferner daß alle öffentlichen Schulen allen Staatsbürgern ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses zugänglich seien, hat das Gesetz den interkonfessionellen Charakter der Volksschule festgelegt; durch die nicht minder nachdrückliche Betonung des staatlichen Aufsichtsrechtes hat es der sklavischen Abhängigkeit der Schule von der Kirche ein Ende gemacht; durch Aufstellung des Grundsatzes, daß die Minimalbezüge, unter welche keine Schulgemeinde herabgehen darf, so bemessen sein sollen, daß Lehrer und Unterlehrer frei von hem-

menden Nebengeschäften ihre ganze Kraft dem Berufe widmen und erstere auch eine Familie den örtlichen Verhältnissen gemäß erhalten können, hat es den Lehrer erst auf die ihm gebührende soziale Stufe als Beamter gehoben und der früheren knechtischen Abhängigkeit von Eltern, Gemeinde, Pfarrer enthoben.

Das R.V.Sch.G. ist das letzte in der Reihe jener großen grundlegenden Gesetze, mittels derer das liberale Bürgertum in Österreich wenigstens die wichtigsten Gedanken der Bewegung von 1848 aus den ungeheuren Stürmen der Reaktion zu bergen und zum Aufbau eines modernen Staates zu verwenden suchte: das Grundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, das Grundgesetz über die Reichsvertretung und das Gesetz über das Verhältnis der Schule zur Kirche und über die Schulaufsicht.

Die obersten Grundsätze dieser Gesetzgebung sind bekannt: sie sind dem Herzen jedes modern und freiheitlich denkenden Menschen eingeprägt; sie sollten mit goldenen Lettern in jeder Lehranstalt angebracht sein. Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei; Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen und an ihnen Unterricht zu erteilen, ist jeder Staatsbürger berechtigt, der hiezu seine Befähigung in gesetzlicher Weise nachgewiesen hat; die vom Staate, von einem Lande, von einer Gemeinde ganz oder teilweise gegründeten oder erhaltenen Schulen sind allen Staatsbürgern ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses zugänglich; für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist von der betreffenden Kirche oder Religionsgenossenschaft Sorge zu tragen; der Unterricht in allen Lehrgegenständen außer der Religion ist an öffentlichen Schulen unabhängig von dem Einflusse jeder Kirche oder Religionsgenossenschaft; dem Staate steht rücksichtlich des gesamten Unterrichts- und Erziehungswesens die oberste Leitung zu; Lehrbücher, mit Ausnahme der zum Religionsunterrichte dienenden, bedürfen nur der staatlichen Genehmigung. Um zu verstehen, was solche Grundsätze in Österreich bedeuteten, muß man die ganze Geistes- und Schulgeschichte dieses Landes seit dem Zeitalter der Reformation sich vor Augen halten: die gewaltsame Niederwerfung des Protestantismus; die Omnipotenz der Jesuiten in allen Bildungsfragen; die kurze Episode des Josefinischen Zeitalters, von welcher die lange Ära der napoleonischen Kriege und Metternichs nichts

übernahm als eine stärkere Betonung der staatlichen Rechte in Schulsachen — aber freilich der Rechte eines Staates, der selbst im tiefsten Grunde seinen konservativen Tendenzen zuliebe bildungsfeindlich war und in der Kirche eine der stärksten und wichtigsten Stützen der Staatsgewalt erblickte; das rasch aufflammende Licht der Märzbewegung, dem bald die um so tiefere Nacht der Reaktion und die Zeit des Konkordates folgte, d. h. eine Kapitulation des Staates vor der Kirchengewalt in den wichtigsten Fragen der Kirchen- und Schulpolitik, wie sie das selbstbewußte Zeitalter des franziszeischen Absolutismus nicht gekannt hatte und die nun um so empfindlicher war, als man es mit einem dogmatisch und politisch ungemein erstarkten Papsttum zu tun hatte und die Bewegung des Jahres 1848 doch viel tiefer gegangen war als die Aufklärung. Und man muß die Stellung vor Augen haben, welche das Konkordat und die Schulpolitik Leo Thuns und Helferts den kirchlichen Faktoren einräumte, um die maßlosen Ausfälle zu verstehen, welche Papst Pius IX. gegen die vorhin erwähnte neue staatsgrundgesetzliche Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Wissenschaft, Staat und Kirche, Kirche und Schule richtete. Das Konkordat, welches der Kirche zusicherte, daß sie alle ihr nach der Anordnung Gottes und nach den Bestimmungen der Kirchengesetze zukommenden Rechte genießen sollte; welches die Volksschule als eine wesentlich konfessionelle Anstalt erklärte, die, um ihre naturgemäße Stellung einzunehmen, einer bestimmten Kirche zugehören müsse und keine Lehrer haben dürfe, die nicht mit den Kindern gleichen Glaubens sind, welches für den Fall, daß örtliche Verhältnisse doch die Mischung von Kindern verschiedener Bekenntnisse in einer Schule unvermeidlich machten, die gehässigsten Bestimmungen gegen nichtkatholische, namentlich jüdische Kinder, enthielt — das Konkordat war ja nur der Abschluß, die vertragsmäßige Besiegelung dessen, was die Schulpolitik der Reaktionszeit der Kirche schon bereitwillig zugestanden hatte. Waren es doch die österreichischen Bischöfe, welche vorzugsweise dazu beigetragen hatten, daß die 1848 und 1849 geplante und bereits sorgfältig vorbereitete Reform des österreichischen Volksschulwesens vereitelt wurde. Schon 1849 hatten sie dem Unterrichtsministerium eine Denkschrift überreicht, in welcher sie, mit

Berufung auf die göttliche Sendung der Kirche, die Fortdauer ihrer Leitung der österreichischen Volksschulen verlangten. Der Bescheid der Regierung auf diese Eingabe kam den Forperungen der Bischöfe weit entgegen. Er mißbilligte die Bestrebungen für Errichtung interkonfessioneller Schulen, für Trennung des Religionsunterrichtes von dem übrigen Unterricht; und folgende Ministerialerlässe aus den Jahren 1855 und 1856 erklärten, daß alle pädagogischen und didaktischen Angelegenheiten der Volksschule in den Wirkungskreis der geistlichen Schulaufsicht fallen.

Die Kirche war im Besitze einer Vollgewalt über die Schule und das geistige Leben, welche völlig ihren eigenen Ansprüchen entsprach und die ihr nicht nur via facti, sondern durch Staatsvertrag mit der römischen Kurie eingeräumt war. Der Staat hatte auf die Leitung des Unterrichtes fast keinen Einfluß; er war fast nur die vollziehende Hand des Klerus. Das muß man, wie ich schon sagte, im Auge behalten, um die Haltung der römischen Kurie gegen Österreich von dem Augenblicke an zu verstehen, wo mit dem Februarpatent von 1861 und dem Ministerium Schmerling Österreich endlich in die konstitutionelle Bahn zurücklenkte und insbesondere das seit dem Jahre 1867 wieder errichtete Unterrichtsministerium Reformen des Schulwesens ins Auge faßte. Schon 1864 hatte Pius IX. die berühmte Enzyklika erlassen, welche dem Episkopat aller europäischen Länder seine Haltung gegenüber allen künftigen Versuchen zu einer Umgestaltung des Schulwesens vorschrieb. Es war die Zeit, wo auch in den deutschen Staaten der Liberalismus, von den tödlichen Schlägen, welche ihm das Jahr 1849 versetzt hatte, sich erholend, mit neuen Ansprüchen hervorzutreten begann.

„Listige Männer," hieß es in dieser Enzyklika, „trachten danach, die Lehre der katholischen Kirche und ihren Einfluß auf die Erziehung und den Unterricht der Jugend völlig zu verbannen. Sie sagen, daß der Klerus als ein Feind der Wissenschaft und der Zivilisation von der Mitwirkung an der Leitung und Ausbildung der Schulen ausgeschlossen sein sollte." Als eine verwerfliche Irrlehre wurde in der Enzyklika die Behauptung bezeichnet, die ganze Leitung der Schulen komme der Staatsgewalt zu, die Freiheit des Gewissens und der Kulte sei ein jedem Menschen eigentümliches Recht, und mit ganz besonderer

Schärfe wurde die Forderung zurückgewiesen: „Der Papst könne und müsse mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation, einen Ausgleich schließen."

Diese Stigmatisierung jeder Reform durch die römische Kurie blieb freilich zunächst in bezug auf die österreichischen Verhältnisse unwirksam. Denn nach der kurzen Ära der Sistierung der Reichsvertretung durch Belcredi, 20. Sept. 1865, welche eine harte Logik der Tatsachen mit dem furchtbaren Schlage von 1866 beantwortete, kam der entscheidende Umschwung, welcher den deutschen Liberalismus in Österreich zur Macht und zur führenden Stellung im Staate emporhob und den politischen Neubau Österreichs schuf.

Es wird heute nicht gerne gehört und es klingt uns beinahe unwahrscheinlich, aber es muß für eine richtige Beurteilung der ganzen Sachlage unbedingt bemerkt werden: aus den Landtagen, und zwar aus denen Ober- und Niederösterreichs, aus Petitionen der Bevölkerung, waren die Initiativanträge hervorgegangen, welche sich in der Folge zu dem Schulaufsichtsgesetz von 1868 und zu dem Volksschulgesetz von 1869 verdichteten. Es ist nicht wahr, daß diese Gesetze mit ihrer grundsätzlichen Reklamierung der Leitung und Aufsicht des gesamten Volksschulwesens für Staat und Land, der Beschränkung des kirchlichen Einflusses auf den Religionsunterricht, der Gleichberechtigung der Bekenntnisse in der Schule, der Bevölkerung durch Männer, welche keine Fühlung mit dem Volke hatten, aufgezwungen worden seien. Man war der Zustände, wie sie aus der Reaktionszeit und durch die Konkordatsschule geschaffen worden waren, müde geworden; man verlangte nach freierer Bewegung; man fühlte, daß eine so geknebelte, so völlig den starrkonservativen Tendenzen der Kirche ausgelieferte, so mangelhaft organisierte Schule die Volkskräfte nicht zur Entfaltung bringen könne: Das geflügelte Wort von dem preußischen Schulmeister, welcher der eigentliche Sieger von Sadowa gewesen, lief um und machte Eindruck, obwohl sicherlich die Soldaten, welche bei Königgrätz gefochten hatten, in einer Schule aufgewachsen waren, die zwar schultechnisch besser war, aber gewiß nicht minder stark unter kirchlichem Einflusse stand, wie die alte österreichische.

Aber es ist auch wahr und darf ebensowenig vergessen werden: die Angriffe, welche die Schulgesetzgebung der sechziger Jahre in der Gegenwart erfährt, die Versuche, sie auf administrativem Wege, durch die Schulaufsicht und durch die Autonomie der Länder und Gemeinden, ihrem Wesen nach umzubilden, sind keine Erfindung von gestern, sondern nur die endlich zur Macht gelangende geistige und politische Nachwirkung der Aufnahme, welche diese Gesetze sogleich bei ihrem Inslebentreten von seiten der römischen Kurie und damit natürlich auch bei dem gesamten Episkopat und allen strengen Anhängern der klerikalen Ansprüche gefunden haben. Insbesondere war es das Grundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, das Gesetz über das Verhältnis der Schule zur Kirche und über die Schulaufsicht, welche den Unmut des Papstes erregten. Schon in der Allokution vom 22. Juni 1868 wurde das Staatsgrundgesetz als „ein wahrhaft unseliges“ bezeichnet, weil es die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Lehre feststellte, den Bürgern eines jeden Kultus das Recht erteilte, Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu errichten, alle wie immer gearteten Religionsgenossenschaften einander gleichstellte und staatlich anerkannte. Und dieselbe Allokution, welche die Toleranz gegenüber anderen Konfessionen grundsätzlich verwirft, hat diese Gesetze kraft apostolischer Autorität samt ihren Folgerungen für durchaus nichtig erklärt, für jetzt und für alle Zukunft. Derselbe Ton findet sich in der kurz darauf erfolgenden Einladung zum allgemeinen Konzil für das Jahr 1869 und in einem Schreiben an Bischof Rudigier von Linz vom 30. April 1868, welches die neuen Gesetze als verbrecherische, ruchlose und durchaus gottlose Anschläge bezeichnet, welche in Österreich gegen die Kirche verübt wurden. Und das alles, obwohl das Gesetz es mit der sorgfältigsten Schonung vermieden hatte, die staatliche Schulaufsicht irgendwie über das innere Leben der religiösen Gemeinschaften auszudehnen; namentlich auch für die Religionslehrbücher den Grundsatz ausgesprochen hatte, daß sie erst dann in der Schule zulässig sein sollten, wenn sie von der betreffenden konfessionellen Oberbehörde für zulässig erklärt worden seien.

Ich spreche von diesen Dingen, nicht um an einem festlichen Tage peinliche Erinnerungen der Vergangenheit wieder aufzu-

frischen, sondern um aus den Lehren der Vergangenheit Verständnis und Richtpunkte für Gegenwart und Zukunft zu gewinnen. Man muß wissen, wo man steht, man muß die Beschaffenheit des Bodens kennen, auf dem man ein Haus bauen will. Man muß sich klar machen, daß die heute in allen Ländern Österreichs, wo die klerikale Partei zur Macht gelangt ist, zutage tretende Feindseligkeit gegen die Gesetzgebung der sechziger Jahre, die Versuche, die Schule wenigstens auf Umwegen wieder unter die Oberaufsicht der Kirche zu bringen, die direkte Nachwirkung der unerhörten Sprache ist, welche Pius IX. gegen das liberale Österreich und die vom Kaiser sanktionierten Grundgesetze zu führen gewagt hat. Man muß sich klar machen, daß die Schulgesetzgebung des Jahres 1868 und 1869 nicht bloß für jetzt der kirchlichen Zustimmung entbehrt, sondern sich derselben auch in Zukunft niemals erfreuen kann, weil die, in feierlicher Form, kraft apostolischer Autorität, ausgesprochene Verwerfung dieser Gesetze nach kirchlichen Grundsätzen nicht aufgehoben werden kann. In hundert und hundert Reden, in ungezählten Zeitungsartikeln, in fortwährenden Beschuldigungen gegen die Neuschule, der alle Verbrechen zugeschoben wurden, hallten diese päpstlichen Kundgebungen nach, und was verhältnismäßig harmlos war — wenn es auch der Regierung in den siebziger Jahren manche Schwierigkeiten bereitete — solange die Flut frühzeitiger Denkweise in der Reichsvertretung und in den Landtagen noch hoch stand, das wurde bedrohlich für den Geist und das Wesen dieser Gesetzgebung in dem Augenblicke, da die Woge, welche sie emporgetragen hat, zu ebben begann.

Die Geschichte dieses Rückganges, diese Tragödie des Liberalismus, brauche ich hier nicht zu erzählen: sie ist allen, welche die Geschichte der letzten fünfundzwanzig Jahre als Handelnde oder Leidende miterlebt haben, in frischer Erinnerung. Nur das eine möchte ich sagen, weil es zuweilen im Unmut vergessen wird: es ist keine spezifisch österreichische Tragödie. Es ist die Tragödie der deutschen Kultur — sagen wir vielleicht richtiger: die Tragödie des deutschen Staates, der wieder vor der Kirchengewalt kapituliert, wie er es schon so oft im Mittelalter getan — aus jener innerlichen Schwäche den übersinnlichen Gewalten gegenüber, aus jener Zaghaftigkeit des metaphysischen Be-

dürfnisses, aus jener dämmernden Unklarheit des Gemütes und aus jenem Hangen am Hergebrachten, die schon vor der Reformation stets die besten Bundesgenossen des Trägers der dreifachen Krone waren, wenn er seine Bannflüche gegen die Könige der deutschen Nation schleuderte. So verklang das stolze Wort, das einst Bismarck gesprochen: „Nach Kanossa gehn wir nicht" im Winde. Er ist nach Kanossa gegangen und auch die deutschen Regierungen, ein großer Teil des deutschen Volkes, ja selbst ein guter Bruchteil des einst so stolzen deutschen Liberalismus mit ihm. Wir brauchen uns nicht zu schämen vor Preußen. Wir haben wenigstens ein im Sinne echter Toleranz und wahrer Volkskultur gehaltenes Reichsgesetz über das Volksschulwesen; und wenn wir auch heute mit dem Dichter klagen mögen: „Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, drängt immer fremd und fremder Stoff sich an" — das Gesetz besteht doch, und es ist gewiß leichter, ein Gesetz von störenden Zutaten zu reinigen und dem Sinne des Gesetzgebers gemäß fortzubilden, als ein neues, gutes Gesetz zu schaffen.

In Preußen hat bekanntlich der Versuch, das Volksschulwesen auf eine allgemeine gesetzliche Grundlage zu stellen, zu der in streng konfessionellem Geiste gehaltenen Schulvorlage des Ministeriums Caprivi-Zedlitz geführt; und das Dezennium, welches zwischen dieser Vorlage und dem neuen preußischen Schulerhaltungsgesetz lag, hat genügt, um den Widerstand, welchen die Zedlitzsche Vorlage noch in weiten Kreisen gefunden hatte, fast völlig zu zermürben und dem neuen, von dem gleichen Geiste beherrschten, seine wahren Tendenzen nur vorsichtiger verbergenden Gesetze die Annahme zu sichern. Und in allen größeren deutschen Staaten wenigstens ist die Simultanschule mit fast verschwindenden Ausnahmen dem neuen konfessionellen Geiste zum Opfer gefallen.

Wir stehen hier vor großen geschichtlichen Erscheinungen, vor Wellenzügen des geistigen Lebens, und die Menschen, welche im Vordergrunde zu stehen scheinen, als Führer, heißen sie nun Pius IX. oder Leo XIII., heißen sie Windthorst und Hertling oder Lueger und Prinz Liechtenstein, sind in Wahrheit die Geführten, die Geschobenen. Je demokratischer die äußeren Formen des Staates werden, je breitere Ausdehnung das Wahlrecht

gewinnt, um so mehr zeigt es sich, daß die vergleichsweise dünne Schicht, welche der Liberalismus mit seinen Ideen zu durchdringen vermocht hat, unvermögend ist, das Volk im ganzen zu führen, daß in den Massen das religiöse Bedürfnis noch nicht erloschen ist, oder — ich will mich noch vorsichtiger ausdrücken — daß die Massen den von der Kirche geleiteten und ihren Zwecken dienenden Organisationen mindestens im gleichen Grade zugänglich sind wie den sozialistischen Organisationen, daß diese überall da, wo es sich um ausgesprochen bäuerliche Bevölkerung handelt, eine unübersteigliche Grenze finden.

Und vergessen wir es ja nicht — denn die Unterschätzung des Gegners ist stets eine der Ursachen der größten Mißerfolge gewesen — auch die Kirche ist innerlich gewachsen, stärker geworden. Nicht in dem Sinne, als ob sie sich auf irgendeinen Kompromiß mit den Ideen der modernen Wissenschaft eingelassen hätte, da, wo ihre fundamentalen Anschauungen, ihre Dogmen, ihre hierarchische Verfassung in Frage kommen. In bezug auf dieses ist die Kirche, wie gerade der unter dem gegenwärtigen Papst mit leidenschaftlichem Eifer geführte Kampf gegen den sogenannten „Modernismus“ beweist, vollständig unbeugsam. Und sie rechnet offenbar bewußter Weise mit dem psychologischen Eindruck, den ein inmitten der geistigen Bewegung vollkommen unantastbares Autoritätsprinzip auf die Menschen hat. Aber überall da, wo die Grundbegriffe des kirchlichen Lehrgebäudes nicht in Frage kommen, sehen wir die Kirche und ihre Anhänger aufs eifrigste bemüht, sich den wissenschaftlichen Besitz der Gegenwart anzueignen, sich mit ihm auszugleichen und die Forschungsergebnisse in einem solchen Sinne zu deuten, daß sie der katholischen Weltanschauung nicht nur nicht widersprechen, sondern sie geradeswegs zu bestätigen oder zu fordern scheinen. Die von Leo XIII. mit tiefem Blick für die Bedürfnisse der Zeit und mit großem Verständnis angestrebte Renaissance der katholischen Wissenschaft ist in einer sehr großen Ausdehnung gelungen, und nichts wird heute von den christlichen Apologeten und kirchlichen Parteigängern mit größerem Nachdruck verkündet als die Harmonie zwischen wahrem Glauben und wahrer Wissenschaft; als die Überzeugung, daß das Licht des Glaubens da zu leuchten beginne, wo die Wissen-

schaft im rätselvollen Dunkel der letzten Fragen Halt machen müsse; als die Lächerlichkeit und Anmaßlichkeit der Behauptung, der Katholizismus sei wissenschafts- und bildungsfeindlich, ein Prinzip des Rückschritts und mit der modernen Kultur unvereinbar. Diese neue und ungleich stärkere Position der Kirche haben ihre Gegner zum Teil selbst befestigen helfen. Denn aus dem Prinzip der Staatsaufsicht über die Schule folgte unmittelbar die Forderung, daß bestimmte Lehrziele überall erreicht werden müssen, folgte die Forderung gleichmäßiger Ausbildung aller Lehrkräfte unter staatlicher Aufsicht. Diese Forderung war für die zahlreichen geistlichen Orden, welche in Österreich höhere und niedere Schulen unterhielten, zunächst eine große Unbequemlichkeit. Aber sie bedeutet heute, wo alle diese geistlichen Lehrkräfte approbiert sind, bereits eine außerordentliche Stärkung dieses geistlichen Unterrichtes. Die „Klosterschule" hat den üblen Charakter eines asylum ignorantiae, den sie ehemals hatte, verloren; sie gewährt alles, was die Gemeinde- oder Staatsschule bietet und hat in der Regel den Vorzug größerer Billigkeit für sich.

Die Jesuiten, die Benediktiner, denen noch Schmerling für ihre Gymnasien das Öffentlichkeitsrecht vergebens zu entziehen wünschte, haben es in der Folge nur erhalten können, indem sie die dort verwendeten Lehrkräfte den staatlichen Prüfungen unterwarfen: zu ihrem größten Vorteil; denn diese Anstalten sind heute in jedem Sinne mit den staatlichen und kommunalen konkurrenzfähig; pflegen diese Fähigkeit sehr sorgfältig durch Erfüllung der modernsten Forderungen in bezug auf Hygiene, Sport und dergleichen; haben den Vorzug einer einheitlichen Geschlossenheit ihrer Lehrerkollegien und erfreuen sich, innerhalb der allgemeinen Grenzen der staatlichen Aufsicht, einer sehr weitgehenden Unabhängigkeit. Kein Wunder, daß solche geistlichen Unterrichtsanstalten von allen Klassen der Bevölkerung zahlreich aufgesucht werden.

Unter diesen Verhältnissen dürfen wir uns keiner Täuschung darüber hingeben, daß der Kampf, den wir um die Erhaltung und den Ausbau der österreichischen Volksschule, wie sie von der liberalen Gesetzgebung der sechziger Jahre entworfen wurde, führen, sehr schwierig ist. Dieser Entwurf entstammt einer

Auffassung vom Menschen und Bürger, welche heute in weiten Kreisen unseres Volkes unwirksam geworden ist. Die Volksschule war gedacht als das einigende Band, welches innerhalb der Sprachgemeinschaft Kinder verschiedener Stände und Klassen, Kinder verschiedener religiöser Bekenntnisse zusammenführt, in eine erste Berührung mit dem Grundstock des menschlichen Wissens bringt, in diesem Wissen das über alle Besonderheiten übergreifende Allgemeine ahnen läßt und es möglichst unberührt von den Auffassungen der einzelnen Religionsformen vor dem Kinde als ein Ganzes aufbaut. Die religiöse Belehrung und Erziehung sollte daneben den einzelnen Religionsgenossenschaften überlassen bleiben. Alle Gegensätze, die in diesem Schulideal gebunden waren, sind aber heute schroff auseinandergetreten: das Menschentum wird überwuchert vom Nationalismus, vom Konfessionalismus; die Schule soll diese Gegensätze nicht überbrücken, sondern konservieren und herausarbeiten; die religiöse Lehre nicht ein Lehrgegenstand neben anderen sein, welcher dem Kinde die Anknüpfung an einen historischen Gedankenschatz vermittelt, sondern der einheitliche Gesichtspunkt, auf welchen der ganze übrige Unterricht zugeschnitten wird, der Sauerteig, welcher alle anderen Lehrgegenstände durchdringt. Der heutige Kampf um die Schule, der Gegensatz zwischen der „freien" und der „kirchlichen" Schule, ist nichts Anderes als der Kampf zwischen Humanismus und Kirchentum, wie er unsere ganze Zeit beherrscht, der Kampf um die Priorität zwischen Wissen und Glauben, zwischen freier und dogmatisch gebundener Weltanschauung. In diesem Kampfe gibt es nichts Anderes als eine prinzipielle Entscheidung — nicht im großen, denn dieser Kampf ist das ewige Thema aller Geschichte, aber bei jedem Einzelnen. Und nur von der Wahrheit und Klarheit aus, die der Einzelne für sich gewinnt, kann auch der Fortschritt in den heute so verworrenen Verhältnissen kommen. Nur ein freies, ein freidenkendes Volk kann eine „freie" Schule haben. Wenn diese Voraussetzung fehlt, so können keine Paragraphen die Freiheit der Schule schützen. Die Schulaufsicht durch den Staat oder durch das Land hilft gar nichts. Denn in welchem Sinne sie geübt wird, das hängt doch ganz von den geistigen Strömungen ab, welche in diesen Organisationen zur Herrschaft kommen. Wenn Reichsregierung

und Landtag klerikal sind, so wird kein Gesetz hindern können, daß der Religionslehrer größeren Einfluß übt als der Schulleiter oder daß geeignete Ausführungsbestimmungen dieses Verhältnis fruktifizieren.

Und dem Prinzip auf der einen Seite kann nur wieder ein Prinzip entgegengestellt werden, nicht schwächliche Unklarheit. Wenn heute von der Kirche und von den kirchlich gerichteten Parteien verlangt wird, der ganze Unterricht müsse von religiösem Geiste geleitet sein und dürfe nichts an das Kind heranbringen, was den Glauben in die Grundlehren der Religion zu erschüttern geeignet sei, so möge von der entgegengesetzten Seite mit dem gleichen Nachdruck verlangt werden, der ganze Unterricht sei beherrscht vom Geiste wissenschaftlicher Erkenntnis und von dem Glauben an das Recht und die Macht der Vernunft; es dürfe nichts darin vorkommen, was mit den allgemeinen Denk- und Erfahrungsgesetzen im Widerspruch stehe, im kindlichen Geiste unlösbare Konflikte erzeuge und Autorität gegen Autorität zu setzen geeignet sei — ohne daß es ausdrücklich als Symbol, als bildmäßige Einkleidung rationaler Wahrheiten bezeichnet werde. Diese beiden Auffassungen sind ganz und gar unvereinbar miteinander. Denn mag von seiten der zweiten, der wissenschaftlich-rationalen, mit noch so viel Entschiedenheit geltend gemacht werden, daß eine derartige Bindung des Wissens an eine Glaubensnorm, eine derartige Ausschaltung alles dessen, was nicht zu ihr passe, zur Inferiorität verurteile und Denkgewohnheiten erziehe, welche der Ausbildung des Menschen zu voller Tüchtigkeit unmöglich günstig sein können: — sie wird diejenigen niemals überzeugen können, welche in der Erhaltung des Glaubensgutes einen Wert erblicken, dessen Besitz das Kind völlig dafür entschädige, wenn ihm die eine oder andere problematische Wahrheit der Wissenschaft vorenthalten oder nur in vorsichtiger Verhüllung geboten werde. Alle wirklich bewiesenen Wahrheiten erkenne auch die Kirche an; und sie behalte sich nur die Auswahl und die Deutung der Erkenntnisse vor.

In jener Forderung der kirchlich gerichteten Parteien, den ganzen Schulunterricht auf den religiösen Grundton zu stimmen und mit religiösem Geiste zu durchdringen, liegt aber ein tiefes Wahrheitsmoment, welches von den Gegnern oft nicht seiner

ganzen Bedeutung nach eingeschätzt wird. Denn die Religion bedeutet ja für den Gläubigen nicht bloß ein Wissen zu einem anderen Wissen, sondern eine Lebensstimmung, einen Ausblick auf die letzten und höchsten Fragen des Daseins, eine Richtschnur für das praktische Verhalten. Und es ist wohl für jedes tiefere Nachdenken klar, daß sie in dieser ihrer Bedeutung durch keine anderen der heute in den Lehrplan der Schule aufgenommenen Gegenstände ersetzt werden kann. Es handelt sich ja in der Schule nicht bloß um Einwirkungen auf den Verstand, um die Ausbildung bestimmter Fertigkeiten, sondern um Einwirkung auf das Gemüt und auf den Willen; das Kind soll in der Schule nicht nur unterrichtet, es soll auch erzogen werden. Ausdrücklich spricht ja auch in diesem Sinne das R.V.Sch.G. von der „sittlich-religiösen Erziehung" der Kinder als einer Aufgabe der Schule. Darum wäre es aber der größte Fehler der Freunde und Vorkämpfer dieses Gesetzes — und es ist das ein Fehler, von dem wir den Liberalismus nicht lossprechen zu können glauben — unter den Aufgaben der Schule die intellektualistischen allzusehr oder ausschließlich zu betonen. Wichtiger noch als die Ausdehnung des Lehrstoffes, als die Erstreckung der Schulpflicht bis zum fünfzehnten Lebensjahre, ist die geistige Durchknetung des ganzen, in dieser Jugendzeit noch so überaus empfänglichen, so überaus bildsamen Menschen. Das kann mit Geographie und Geschichte, mit Heimat- und Naturkunde nicht gemacht werden. Und für das, was ich hier meine, wäre auch die Stellung des konfessionellen Religionsunterrichtes, gewissermaßen außerhalb des Rahmens der übrigen Fächer, mehr ein Übel als ein Vorteil. Die schwersten Vorwürfe, welche von den Gegnern gegen die „Neuschule" erhoben worden sind, gegen ihren Mangel an sittenbildender Wirkung, an gemütlicher Vertiefung, wurzeln in dieser dem Geiste der damaligen Gesetzgeber völlig gemäßen Außenstellung des Religionsunterrichtes. Freilich — als das Gesetz entstand, war kaum eine andere Lösung möglich. Heute aber ist sie nicht nur möglich, sondern absolut notwendig. Notwendig für jeden, der den Gedanken der „freien Schule", das heißt der alles dogmatischen Zwanges ledigen Schule, wirklich zu Ende denkt; notwendig für denjenigen, der jeden Konflikt zwischen Glauben und Wissen aus der Schule verbannen und doch der

Schule die tiefsten Einwirkungen auf das Gemüt und den Willen ihrer Zöglinge sichern will. Als das Gesetz geschaffen wurde, standen einer sittlichen Unterweisung abgetrennt von einem religiösen Bekenntnis die größten Schwierigkeiten entgegen.

Wohl heißt es in der Durchführungsverordnung zum R.V.Sch.G. vom 20. August 1870: Das Ziel aller Jugenderziehung ist ein offener Charakter. Zur Anbahnung desselben hat der Lehrer auf ein wahrhaft sittliches Verhalten der Jugend, auf Pflicht- und Ehrgefühl, auf Gemeinsinn, Menschenfreundlichkeit und Vaterlandsliebe unausgesetzt hinzuwirken. Aber wer weiß, wie schwer die moralische Pädagogik ist, der wird angesichts dieser an sich gewiß vortrefflichen Normen mit Befremden fragen: Woher soll der Lehrer die Mittel und die Fertigkeit zu einer solchen Unterweisung nehmen, da doch das Organisationsstatut für die Lehrerbildungsanstalten in dieser Richtung ein fast völliges Manko aufweist und offenbar die ethische Ausbildung der Kandidaten ganz und gar mit der religiösen verquickt?

Man hatte damals kein Mittel zur Hand, um eine solche Unterweisung zu geben, und es gab keine Menschen, welche sie verlangt hätten — ganz abgesehen davon, daß das Gesetz ohne seinen Paragraphen 1 niemals sanktioniert worden wäre. Heute liegen die Dinge ganz anders. Die letzten Dezennien haben zwar eine außerordentliche Verstärkung des geistigen Einflusses der Kirchen und der politischen Macht ihrer Organisationen gebracht, aber sie haben auf der anderen Seite auch weite Volkskreise zu einer Klarheit über die Grenzen der religiösen Vorstellungswelt und über die Mängel der ausschließlich oder vorzugsweise auf Religion begründeten Sittlichkeit geführt, die früher nicht vorhanden war; sie haben die wissenschaftlichen Begriffe der Humanität, der sozialen Teleologie und der auf sie gründenden Pflichten mit immer steigendem Erfolge in geistiges Kleingeld umgeprägt; sie haben den Versuch großer Kulturstaaten gelingen sehen, die sittliche Unterweisung in der Schule stärker zu betonen als die religiöse, sie von dieser ganz unabhängig zu machen und den ganzen Schatz von Gefühls- und Willenskräften, welcher in einer richtigen Einsicht in den sozialen Zusammenhang beschlossen liegt, für die Schule zu heben und der Erziehung nutzbar zu machen. Mit elementarer Wucht bricht heute bei allen Kultur-

völkern die Überzeugung durch, daß die großen Nöte der Gegenwart und Zukunft in bezug auf die Jugendbildung nur dadurch gestillt, daß die mit der Verfeinerung des gesellschaftlichen Organismus sich immer steigernden Anforderungen an persönliche Tüchtigkeit nur befriedigt werden können, wenn der mit so viel fremdartigem und nutzlosem Nebenwerk belastete, auch in den ethischen Anschauungen, die er vertreten muß, vielfach veraltete, zum mindesten unzweckmäßige und unpädagogische Religionsunterricht — sagen wir vorsichtiger Weise nicht: ersetzt, aber ergänzt und vertieft werde durch einen Unterricht, der in unserer Schule ein Novum ist: einen Gesinnungsunterricht, der theoretisch das Kind zum Verständnis der sozialen Zusammenhänge, der von da stammenden Güter und auf sie sich beziehenden Pflichten erziehen, und praktisch alle gefühlsmäßigen Grundlagen dieser sozialen Pflichtenlehre wecken und befestigen soll. Diese Forderung, welche vor siebzehn Jahren, als ich meine Broschüre gegen den Schulgesetzentwurf des Grafen Zedlitz schrieb*), als der Traum eines philosophischen Schwärmers belacht und von allen maßgebenden Stellen nach Kräften ignoriert wurde, ist im vergangenen Herbste auf einem internationalen Kongreß für Moralpädagogik zu London von Vertretern aller Kulturländer in unzähligen Reden und unter Erörterung der verschiedensten Gesichtspunkte und Möglichkeiten der Durchführung ausgesprochen und als ein dringendes, nicht länger abzuweisendes Postulat der nächsten Zukunft bezeichnet worden: Vielfach ganz ohne direkte Feindseligkeit gegen die Religionsgenossenschaften und ihre Glaubenslehren; nur aus dem tiefen Gefühl heraus, daß ihre Unterweisung für die Bedürfnisse des modernen Menschentums unzureichend sei und daß die religiöse Metaphysik auch da, wo man sie akzeptiert, der Ergänzung durch die soziale Wirklichkeit bedürfe. Freilich auf der langen Liste der Regierungen, welche offizielle Vertreter zu dieser Tagung entsendet hatten, fehlten die österreichische und die preußische, wie überhaupt alle reichsdeutschen Regierungen, welche durch keine Bemühungen zu bewegen waren, sich in dem Patronatskomitee durch ihre Unterrichtsminister vertreten zu lassen, wie es selbst Spanien und Rußland getan hatten. Auch diese

*) S. 270 ff. dieses Bandes. (A. d. H.)

Tatsache darf in dem Bilde der Situation, welche heute die Lage der Vorkämpfer der „freien Schule“ erschwert, nicht vergessen werden. Ich brauche sie auch nicht weiter zu kommentieren; denn sie spricht für sich selbst. Schließlich aber wird — dessen bin ich gewiß — die bittere Notwendigkeit lauter reden. Denn die ausschließlich religiöse Fundamentierung des sittlichen Lebens wird die segensreichen Wirkungen nicht zeitigen, die man sich von ihr verspricht. Der Konflikt zwischen dem weltlichen Wissen im Bereiche der Natur und Geschichte und der in ihm zutage tretenden Gesetzmäßigkeit und dem religiösen kann, namentlich im Bereiche des Katholizismus, auch durch die geschickteste Auswahl und Benutzung des Stoffes nicht völlig ausgeschaltet werden, wenn die Lehrziele nicht allzuweit hinter die Anforderungen der Gegenwart zurückgeschraubt werden sollen. Und was soll die religiöse Unterweisung bei den Kindern solcher Eltern, die keiner der vom Staate anerkannten Religionsgemeinschaften angehören? Mit solchen aber muß der moderne Staat um so mehr rechnen, je geringer der Spielraum ist, welchen die rein staatskirchliche Gestaltung des religiösen Lebens in Österreich wie im Deutschen Reiche dem Individualismus läßt. Namentlich in den großen Städten mit einer zahlreichen Arbeiterschaft ist dieser Prozeß nicht aufzuhalten. Im heutigen Berlin hat diese Massenauswanderung aus der Kirche längst außerordentlich große Dimensionen angenommen, und die Klage pastoraler Kreise über das neue Heidentum, welches im Schoße der Großstadt heranwachse, ist von ihrem Standpunkte nur zu berechtigt. Wer die geistige Haltung der österreichischen Sozialdemokratie kennt, wer die von Tausenden besuchten Versammlungen gesehen hat, in welchen die Arbeiterschaft Wiens gegen die „Eroberung“ der Universitäten durch den Klerikalismus protestierte und das Jubiläum des R.V.Sch.G. gefeiert hat, der muß sich sagen, daß eine ähnliche Entwicklung auch in Österreich im Zuge ist.

Was ich aus diesen Betrachtungen folgere? Ich will es zum Schlusse mit kurzen Worten sagen. Wir feiern den vierzigjährigen Bestand des R.V.Sch.G. Das heißt, wir wünschen seinen weiteren Bestand. Wir sind in Bezug auf dieses Gesetz konservativ. Aber der echte Konservative ist nicht derjenige, welcher seine

gehüteten Schätze einsargt, sondern derjenige, welcher sie lebendig zu erhalten weiß. Das gilt auch von Gesetzen. Und so schlage ich zur Erinnerungsfeier nur eine geringfügige Änderung in unserem Gesetze vor: statt des Bindestriches, welcher im § 1 die Worte „sittlich-religiös" verknüpft, ein und, so daß es heißen würde: „Die Volksschule hat die Aufgabe, die Kinder sittlich und religiös zu erziehen." Wir wissen heute, und es gehört zum Grundstock unserer Überzeugungen, daß die sittliche und die religiöse Erziehung zwei verschiedene Dinge sind, nach verschiedenen Zielen gerichtet, mit verschiedenen Mitteln arbeitend, unter Umständen einander auch wechselseitig fördernd und getrennten Gewalten anzuvertrauen; die eine: Sache des Staates, des obersten Trägers und Hüters der Rechtsordnung, welcher das größte Interesse daran hat, daß die ethische Lebensgrundlage für alle seine Bürger die nämliche sei; die andere: Sache der kirchlichen Gemeinschaften, unter sich mannigfaltig differenziert, die von der Schule nicht ausgeschlossen werden dürfen — denn sonst wäre sie keine „freie" Schule mehr — die sich aber auch niemand von Staats wegen aufdrängen dürfen, der ihrer nicht verlangt, denn sonst wäre die Freiheit der Einen die Knechtung der Anderen. Daß dann als Ergänzung zu den zahlreichen Ausführungsbestimmungen betreffend den Religionsunterricht, welche das heutige Gesetz enthält, analoge Bestimmungen über den ethischen Unterricht treten müßten; daß die Voraussetzungen für einen gedeihlichen und tiefgreifenden Gesinnungsunterricht an den Lehrerbildungsanstalten geschaffen werden müßten, — das kann ich nur andeuten, weil ich ja nicht die Schulpolitik des zwanzigsten Jahrhunderts zu skizzieren habe.

Liegt unser Ziel wirklich in so weiter Ferne? Wenn man den gegenwärtigen Zustand des politischen Lebens in Deutschland wie in Österreich betrachtet, möchte man es fast glauben. Ungeheure Massen der geistig rückständigen Bevölkerung sind mit dem Geiste moderner Kultur, mit dem Bewußtsein von der Macht und Größe des Menschen, mit dem unerschütterlichen Glauben an die Vernunft zu durchdringen. Und der fatale Bindestrich, von dem ich vorhin gesprochen habe, kann nur mit dem Stimmzettel in der Hand beseitigt werden. Wie die Neuschule in Österreich durch ein Gesetz geschaffen worden ist, so kann sie auch

nur durch ein Gesetz von störenden Überwucherungen befreit und weiter gebildet werden. An unserem politischen Horizonte ist noch keine Partei zu sehen, welche dieses Riesenwerk zu leisten vermöchte. Und auch politische Parteien fallen nicht vom Himmel: sie müssen in langsamer Arbeit geschaffen und sozusagen geistig orientiert werden. Und da will mir denn das langsame, aber sichere Wachstum eines Vereines wie die „Freie Schule“ sehr bedeutungsvoll erscheinen. Der Liberalismus von ehedem wird heute in weiten Kreisen der Bevölkerung nur als eine Wirtschaftspartei verstanden, mit deren Zielen man nur wenig sympathisiert — er war es nicht immer; aber heute ist es so. Vielleicht, daß im Schoße unserer weithin sich verzweigenden Organisation die Keime zu einer neuen Kulturpartei heranwachsen, deren wir dringend bedürfen — nach links, wie nach rechts — und die uns neue, große Ziele, Einigkeit der Besten und damit endlich wieder Erfolg bescheert. Und so lassen Sie mich schließen mit dem Rate, welchen Carlyle, der erste Vorkämpfer der sozialen Entwicklung Englands sich und seinen Anhängern gab: Arbeiten und nicht verzweifeln!

84

Was leistet das humanistische Gymnasium für die allgemeine Bildung?

Vortrag, gehalten anläßlich der Wiener Mittelschulenquête

(März 1898)

I

Ich habe es übernommen, Antwort auf die Frage zu geben: Wie weit erzielt das Gymnasium allgemeine Bildung? Wir gelangen mit dieser Frage recht eigentlich in den Mittelpunkt unserer vorbereitenden Untersuchungen, und ich fühle die Schwere meiner Aufgabe um so mehr, als es die Umstände so gefügt haben, daß gerade dieses schwierige und komplizierte Thema zunächst nur von e i n e m Referenten behandelt werden kann.

Wie weit erzielt das Gymnasium allgemeine Bildung?

Sie werden es nicht für logische Pedanterie, sondern für eine berechtigte Vorsicht ansehen, wenn ich mich angesichts eines so unendlich viel gebrauchten und mißbrauchten Ausdruckes zunächst bemühe, den Inhalt und die Grenzen dessen, was wir hier „allgemeine Bildung“ nennen wollen, genau festzustellen. Bildung im weitesten Sinne heißt die Entwicklung der natürlichen Anlagen des Menschen durch Berührung des Einzelnen mit den in der Gesellschaft ausgebildeten Kulturgütern, sagen wir noch kürzer: durch den Einfluß des objektiven Geistes auf den subjektiven. Bildung ist das spezifisch menschliche Werk. Nur beim Menschen ist die Gattung im Besitze von Kräften, Hilfsmitteln, Kenntnissen, die den Einzelnen fehlen und die sie auch, sich selbst überlassen, nicht zu erringen vermöchten — ein geistiger Gemeinbesitz, ein Grundkapital, das immerfort vermehrt, neu angelegt, in Arbeit umgesetzt und durch tausend und tausend Kanäle befruchtend, lebenspendend, den nachwachsenden Generationen zugeleitet wird. Von der Art und Weise dieser Zuleitung hängt es ab, ob dieses geistige Kapital tot ist oder ob es in lebendige Kraft umgesetzt wird, und darum das fast leidenschaftliche Interesse, welches Bildungsfragen von dem Augenblicke an entgegengebracht wird, wo die Menschheit sich der Bedeutung ihres Kulturgutes überhaupt bewußt geworden ist; daher auch die unerbittliche Zähigkeit, mit welcher die Parteien und sozialen Gruppen, deren Ideale in der Vergangenheit oder in der Erhaltung des Bestehenden liegen, gerade an den Schleußen sich festsetzen, aus welchen der Strom der Bildung auf die nachwachsende Generation sich ergießen soll, um diese Zuflüsse in ihrem Sinne zu regulieren und — zu färben.

Es gibt so viele Arten und Ziele der Bildung, wie es Kulturgebiete gibt. Wo immer der Mensch arbeitet, Erfahrungen sammelt, Kenntnisse und Fertigkeiten dauernd für das Geschlecht erwirbt, da kann und muß diese Übertragung des Erworbenen auf den Nachwuchs durch Zucht, Schulung und Gewöhnung stattfinden. Aber über dieser vielfältigen Gliederung des gesamten Bildungsstoffes nach den Anforderungen, welche die verschiedenen Berufsarten stellen, erhebt sich die „allgemeine“ Bildung, d. h. eine Gruppe von Kenntnissen und Fertigkeiten, welche nicht von den Angehörigen eines bestimmten Berufes, sondern von dem Menschen

als Glied dieser bestimmten Kulturgemeinschaft gefordert werden, welche über alles professionelle Wissen und Können hinaus menschlichen Gemeinbesitz darstellen. Wie die Gesellschaft, so stellt auch diese allgemeine Bildung einen Stufenbau dar. Die breite Unterlage liefert die Volksschule. Sie gibt im wahren Sinne des Wortes „allgemeine Bildung“; nicht Vorbildung für einen bestimmten Beruf, sondern Vorbildung für alle. Sie entwickelt, indem sie Lesen, Schreiben, Rechnen, Elementargrammatik der Muttersprache, etwas Singen, Turnen, Handgeschicklichkeit lehrt, naturgemäß mehr Fertigkeiten als Wissen — Wissen tritt hier im wesentlichen nur in der Form der Heimats- und Naturkunde sowie des Religionsunterrichtes auf. Es ist dem späteren Leben überlassen, auf Grund dieser Fertigkeiten sich das Wissen zu erwerben, welches Beruf und Neigung fordern. Auf dieser elementaren Stufe der Bildung tritt natürlich der Konflikt noch gar nicht hervor, welcher naturgemäß der Kern aller Kontroversen über die Gestaltung der höheren Bildung ist: Der Konflikt zwischen allgemeiner Bildung und Vorbildung für einen bestimmten Beruf. Die Berufstätigkeiten, zu welchen der Mensch aus der Volksschule übertritt, bedürfen entweder keiner direkten theoretischen Vorbildung, sondern nur praktischer Unterweisung, oder sie wissen sich die zu ihrer Ausübung erforderlichen speziellen Kenntnisse auf Grund der in der Volksschule erworbenen Fertigkeiten nebenher zu verschaffen.

Wenn wir versuchen, die Anwendung dieser Gedanken auf das Gymnasium zu machen, so gelangen wir sofort zum Mittelpunkt der Kontroversen über die zweckmäßigste Gestaltung desselben, die seit langer Zeit geführt werden. Aufgabe der Mittelschule ist es, für diejenigen, welche sich auf höhere soziale Berufe vorbereiten, dasselbe zu leisten, was die Volksschule dem allgemeinen Volkstum gewährt. Darüber besteht nirgends ein Zweifel. In dem Maße aber, als die Aufgaben auf dieser höheren Stufe umfassender werden, wird auch das Problem schwieriger, in welcher Weise die beiden Hauptrichtungen aller Bildung, die formale und die inhaltliche, die Ausbildung von Fertigkeiten und die Aneignung von Wissen, gegeneinander abzugrenzen und in Einklang zu bringen seien.

Ich will und kann hier nicht auf weitergreifende historische

Erörterungen eingehen. Aber ich glaube keinen Widerspruch befürchten zu müssen, wenn ich sage, daß das ältere Gymnasium seine Bildungsaufgabe als eine überwiegend f o r m a l e faßt: Entwicklung des Sprachgefühles und des logisch-grammatikalischen Denkens, Gewandtheit im Gebrauch der Muttersprache, Kenntnis fremder Sprachen, Vertrautheit mit elementaren mathematischen Methoden und Problemen, Ausbildung des Geschmackes, wenigstens in Sachen der Literatur. Das sachliche Wissen wird im wesentlichen auf die Kenntnis des klassischen Altertums und der Religionslehre eingeschränkt. Fast aller Widerspruch, welcher sich im Laufe unseres Jahrhunderts gegen das Gymnasium erhoben hat, wurzelt nun in dem Gedanken, daß diese überwiegend formale und inhaltlich auf den Geist der Antike eingeschränkte Bildung für die Vorbereitung zu höheren Sozialberufen der Gegenwart nicht mehr genüge und daß eine Schule, welche ihre Schüler bis ins neunzehnte oder zwanzigste Lebensjahr festhalte, die Aufgabe habe, ihnen nicht bloß Fertigkeiten als Unterlage für eine künftige Fortsetzung ihrer Studien, sondern auch ein größeres Maß von Kenntnissen mitzugeben, als sie diese älteren Lehrpläne ermöglichten. Daß dieser Zweifel an der Berechtigung einer so überwiegend formalen Bildung auftrat, auftreten mußte, wird jeder natürlich finden, der die ungeheure inhaltliche Bereicherung unseres Wissens, sowohl auf dem Gebiete der Natur- als auf dem der Geisteswissenschaften, während der letzten zwei Jahrhunderte überblickt. Angesichts der — ich möchte sagen täglich wachsenden — Schwierigkeit, mit dieser Entwicklung des Wissens gleichen Schritt zu halten, erscheint ja gewiß die Frage nicht unberechtigt, ob es rätlich und zweckmäßig sei, so lange Jahre der empfänglichsten Jugendkraft des Geistes überwiegend nur der formalen Seite der Bildung zu widmen, und ob es möglich sei, das in diesen Jahren Versäumte späterhin wieder einzubringen.

Es ist bekannt — und ich brauche hier nur mit e i n e m Worte daran zu erinnern —, daß diese Erwägungen in der Schulpolitik unseres Jahrhunderts mannigfach praktischen Ausdruck gefunden haben, wie die Errichtung konkurrierender Nebenformen des Gymnasiums: Realschule, Realgymnasium usw. zeigen. Es ist aber ebenso unverkennbar, daß man mit der Einrichtung dieses Dualismus von humanistischen und realistischen Anstalten

das eigentliche Problem doch nicht als gelöst ansah. Denn in der Tendenz, diese realistische, d. h. mit mehr inhaltlichen Bildungselementen versehene Abart des Gymnasiums als nicht ganz vollwertig, oder sagen wir besser, als für gewisse Zwecke nicht ganz gleichwertig mit der humanistischen anzusehen, verrät sich ja wohl der Gedanke, daß man den Dualismus nur als ein praktisches Auskunftsmittel gelten lassen will, aber im Prinzip an der Einheit der Bildung festzuhalten entschlossen ist.

Was nun meine Stellung zu dem ganzen Problem bestimmt, sind zwei Erwägungen: einerseits das lebhafte Nachfühlen der Schwierigkeiten, welche sich, wie eben hervorgehoben, aus der Masse des heutigen Wissensstoffes ergeben, und anderseits die Betrachtung des Verhältnisses, in welchem heute die Universität sich zu diesen allgemeinen Bildungsfragen befindet. Sie ist ja schon lange nicht mehr eine geistige Einheit, wie das Gymnasium, sondern eben eine „Universitas“, eine Gesamtheit von selbständigen Teilen, Fakultäten, die nebeneinander stehen und nur durch die Gemeinsamkeit einer übergreifenden Organisation und die Möglichkeit gewisser Wechselwirkungen miteinander verbunden sind. Diese Wechselwirkungen der Fakultäten untereinander, ehedem viel häufiger, ja in gewisser Weise sogar planmäßig organisiert, sind im Laufe der Zeit immer spärlicher geworden und stehen heute im Begriffe, ganz aufzuhören. Je vollständiger die Ausgestaltung der einzelnen Fakultäten wird, um so mehr streben sie nach Selbstgenügsamkeit, um so gebieterischer verlangen sie den ganzen Menschen für sich, um ihm alles Wissen nur in der Form zuzuführen, welche für ihre speziellen Zwecke am geeignetsten scheint. Und man müßte absichtlich die Augen schließen, um nicht zu sehen, daß die heutigen Universitäten zum allergrößten Teile nichts Anderes sind als ein Aggregat von Fachschulen, welche mit den Hilfsmitteln des gelehrten Wissens Geistliche, Staatsbeamte, Richter, Ärzte und Lehrer für die höheren Schulen ausbilden und daneben die spezielle Überlieferung und Fortbildung einer spezialisierten Gelehrsamkeit betreiben.

Überall hat man die alten Einrichtungen und Vorschriften, die in irgendeiner Form vor dem Übergang zum eigentlichen Fachstudium noch eine Zwischenzeit bestimmten, welche der allgemeinen Bildung gewidmet sein sollte, teils aufgehoben, teils

so modifiziert, daß sie nichts mehr erreichen können. Ich beklage das nicht, denn es ist unvermeidlich. Die Fachwissenschaften haben im Laufe dieses Jahrhunderts stetig an Umfang gewonnen: überall, in der Jurisprudenz, in der Medizin, in der Philologie und Geschichte, hat sich eine Reihe von vorbereitenden und begleitenden Disziplinen an die alten Hauptfächer angesetzt. Wo früher drei bis vier Jahre zum Studium ausreichend waren, da sind es jetzt kaum vier bis fünf. Der Militärdienst nimmt wenigstens den jungen Leuten, die von ihm betroffen werden, viel Zeit; nicht nur das eine Dienstjahr, welches ja vielen als eine Auffrischung von der Stubenhockerei des Gymnasiums und als Übergang zu erneuten geistigen Anstrengungen recht gut tut — er bringt auch nach dem Übertritt in die Reserve noch viel Störung und Unruhe mit sich. Die ökonomischen Verhältnisse der meisten Eltern würden eine noch längere Ausdehnung der Studienzeit kaum ertragen. Man könnte das Gymnasium um zwei Jahre kürzen und diese an die Universität verlegen. Aber das würde die tiefgehendsten Umwandlungen auch an der Universität bedingen: Einrichtung von Konvikten oder Kollegs, wie sie auf den englischen und amerikanischen Anstalten bestehen, und dafür fehlen fast alle Voraussetzungen. Ohne eine solche Einrichtung aber hätte es keinen Sinn, junge Leute von siebzehn Jahren auf die Universität zu schicken, um dort ihre allgemeine Bildung zu vervollständigen. Die Mehrzahl würde das für etwas sehr Überflüssiges halten und die Zeit zwischen Gymnasium und dem Beginn der Fachstudien einfach zum Bummeln verwenden. In dieser Fertigkeit aber bedarf es keiner speziellen Ausbildung.

Alle diese zum Teil recht praktischen Erwägungen bestimmen mich zu der Forderung, das eigentliche Schwergewicht der allgemeinen Bildung in die Mittelschule zu verlegen und die Hochschulen für das Gros der Studierenden einfach als Fachschulen, als Spezialanstalten für die künftige Berufsbildung, zu betrachten, — womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß sie nicht zugleich die geeigneten Stätten seien, um demjenigen, der Zeit hat, der sich zum selbständigen geistigen Arbeiter, zum Gelehrten, zum Schriftsteller, zum Staatsmann ausbilden will, Gelegenheit zu der vielseitigsten und freisten menschlichen Ausbildung zu gewähren.

Wenn wir nun, angesichts dieser Sachlage, uns die Frage vorlegen: „Was leistet das Gymnasium für die allgemeine Bildung?“ so bekommt diese Frage einen genauer begrenzten Sinn, indem wir einerseits an die formalen Fertigkeiten denken, deren Besitz Voraussetzung für eine spätere gelehrte Berufsbildung und Kennzeichen höherer Bildung überhaupt ist, und anderseits das Inhaltliche der Bildung mit Rücksicht auf die eben dargelegten Verhältnisse des Universitätsstudiums zu bestimmen trachten. Ist es richtig, daß die Universität heute für den weitaus überwiegenden Teil ihrer Besucher gelehrte Fachschule ist und der allgemeinen Bildung nur nebenher zu dienen vermag, so ergibt sich für das Gymnasium die Aufgabe, als Vorbereitung für diese spezialisierte Berufsbildung jenes Maß von Wissen zu überliefern, welches seinerseits den Niederschlag unserer geistigen Kultur und die Voraussetzung für eine gewisse innere Gemeinsamkeit unter den Vertretern der höheren Sozialberufe bildet.

II

Ich kann nur mit einem Worte darauf hinweisen, daß sich für mich aus dieser Grundanschauung die Forderung der einheitlichen Mittelschule ergibt an Stelle des jetzigen Dualismus: das wirksamste Gegengewicht gegen die auf späteren Stufen auch in den höheren Ständen unvermeidlich eintretende Arbeitsteilung, Spezialisierung, Zersplitterung der Interessen, die so oft bis zum gänzlichen gegenseitigen Nichtverstehen führt. Ihre wahre Aufgabe ist die Schaffung einer gemeinsamen Basis für das geistige Leben, aus welchem die höheren Sozialberufe hervorwachsen in doppeltem Sinne: als ein Inbegriff von Fertigkeiten und als ein Inbegriff von Kenntnissen.

Diese gemeinsame Basis habe ich im Auge, wenn ich davon spreche, was das Gymnasium (also allerdings nur die eine Hälfte der heutigen höheren Schule) für die allgemeine Bildung leistet oder, richtiger gesagt, auf Grund des Lehrplanes und eines geeigneten Lehrer- und Schülermateriales leisten k a n n. Was es wirklich leistet, ist ja unendlich schwer festzustellen — gerade in bezug auf eine so schwer faßbare Sache, wie der Begriff „allgemeine Bildung“. Ich möchte überhaupt dringend vor einem Fehler warnen, der in den bisherigen Darlegungen nicht immer

genügend vermieden worden ist. Dies ist der Glaube an eine Art schöpferischer Kraft der Schule. Die Meinung, als ob es nur von der Qualität der Schule oder der Lehrer abhänge, was aus den Menschen werde. Die Kehrseite dazu ist die Gewohnheit, die Mängel des Wissens und Denkens, die man bei jungen Leuten antrifft, auf Mängel des Unterrichtes zurückzuführen. Gewiß: es wird viel mangelhafter Unterricht erteilt, Unterricht, der weder sachlich, noch methodisch auf der Höhe der Aufgabe steht. Aber bedenken wir eines: sowohl auf der Volksschule wie auf der Mittelschule*) sind Lehrgang, Hilfsmittel, Methode, Ziele im großen und ganzen so genau vorgeschrieben, daß selbst ein mittelmäßiger Kopf etwas Gewisses leisten muß. Und jeder, der überhaupt eine öffentliche Lehrstelle bekommt, hat sich doch in den allermeisten Fällen durch lange und harte Arbeit auf diesen Beruf vorbereiten müssen.

Keine Frage kann es dagegen sein, daß sich unter dem massenhaften Schülermaterial, welches heute den Gymnasien zuströmt, eine große Menge ganz ungeeigneter Elemente befinden, die zu dem Aufwand geistiger Tätigkeit, der ihnen hier zugemutet werden muß, weder Lust noch Kraft besitzen und die sich darum durch Gymnasium und Universität nur durchschwindeln. Jeder von uns kennt sie, diese Proletarier des Geistes, dieses öde Banausenvolk, das niemals ein wahres Interesse zur Sache kennt, sondern immer nur die eigene Person, um sie mit der geringsten Unbequemlichkeit in eine möglichst angenehme, sozial angesehene und gut bezahlte Stellung hineinzubugsieren. Aus diesen Hohlköpfen kann auch ein ideales Gymnasium keine echten Bildungsträger machen — aber nicht durch seine Schuld. Wenn ich meine eigenen Erfahrungen zu Rate ziehe, so habe ich immer junge Leute angetroffen, von denen ich überrascht war, was sie vom Gymnasium mitgebracht hatten, aber auch immer solche, von denen ich mich wunderte, wozu sie eigentlich ein Gymnasium besucht hatten, und noch mehr, wie es ihnen möglich gewesen war, die Schule zu absolvieren. Es gibt eben begabte und unbegabte Menschen, und leider sind die letzteren in der Überzahl.

Wie viele Exemplare des genus homo sapiens gehen an unsereinem vorüber, bis man endlich einmal auf einen stößt, aus dem

*) Mittelschule = höhere Schule. (A. d. H.)

einem der Götterfunke der Begabung entgegenschlägt! Und wie der Begabte aus jedem Unterricht, und wär's der mangelhafteste, geistige Nahrung zu ziehen weiß, so bleibt der Unbegabte auch auf der fettesten Weide dürftig und leer. Ich will damit nicht etwa einen tatlosen Quietismus in bezug auf die Gestaltung unseres Schulwesens verkündigen. Die Schulen sind weder für die Höchstbegabten, noch für die Unbegabten da, sondern für den großen Durchschnitt, und alle Einrichtungen müssen schließlich darauf angesehen werden, ob sie es ermöglichen, diesen auf eine möglichst hohe Stufe zu heben.

Wenden wir uns nun zu unseren österreichischen Gymnasien (denn um diese handelt es sich ja zunächst), so muß von vornherein ausgesprochen werden, daß gerade den Forderungen einer allgemeinen oder möglichst vielseitigen Bildung durch den revidierten Lehrplan vom Jahre 1888 in einer Weise Rechnung getragen worden ist, welche unseren Gymnasien geradezu eine Ausnahmestellung anweist. Das Gymnasium, wie es heute in Österreich besteht oder nach den Forderungen des Lehrplanes doch bestehen sollte, hat mit der alten „Grammatikschule" keine Ähnlichkeit. Es hat den Ausgleich zwischen dem formalen und dem inhaltlichen Element der Bildung, den Ausgleich zwischen Humanismus und Realismus, zum Prinzip erhoben. Es hat den überwiegenden Grammatizismus durch Rücksicht auf den Sachgehalt der Schriftsteller, durch Rücksicht auf die Realien des klassischen Altertums und unter Heranziehung eines mehr oder minder umfassenden Anschauungsmateriales einzuschränken versucht; es hat sich zur Aufgabe gestellt, beschreibende Erd- und Naturkunde wiederum auf anschaulicher Grundlage zu vermitteln; es betreibt in ansehnlichem Ausmaße Mathematik; es führt auf experimenteller Grundlage in die exakten Disziplinen der Physik und Chemie und in die Anfangsgründe des mathematischen Naturerkennens ein; es sucht mittels des Unterrichtes in Logik und Psychologie das philosophische Denken anzuregen; es gewährt den Schülern, welche dafür Neigung haben, wenigstens die Möglichkeit, durch Unterricht im Zeichnen Auge und Hand in der Auffassung und Wiedergabe körperlicher Formen zu üben.

Ich habe mich hier nicht mit der Frage zu befassen, ob in dieser Gestaltung des Unterrichtsplanes nicht vielleicht ein Zuviel

des Gewollten zum Vorschein komme oder ob, wenn man diese Frage verneint, die Methoden, die zur Erreichung dieses Lehrzieles angewendet werden, überall die zweckmäßigsten sind. Diese Fragen, zu deren Beantwortung mir persönlich die pädagogische Erfahrung gebricht, sollen ja eben auf Grund der im abgelaufenen Jahrzehnt gemachten Beobachtungen in späteren Stadien der Enquête beleuchtet werden. Ich habe mich nur darüber zu äußern, wie sich der Lehrplan unserer Gymnasien seinem Geiste und seiner Tendenz nach zu dem Ideal der allgemeinen Bildung verhält, welches wir als die Grundlage und Voraussetzung einer gelehrten Berufs- und Fachbildung ansehen müssen. Bei dieser Erörterung will ich von der literarischen und historischen Bildung ausgehen und die mathematisch-naturwissenschaftliche auf den Schluß versparen.

III

Die wichtigste von allen Fertigkeiten, welche das Merkmal höherer Bildung ausmachen, ist die sprachliche. Ich verstehe aber unter der sprachlichen Fertigkeit als Erfordernis allgemeiner Bildung auf höherer Stufe nicht bloß die Fähigkeit, sich in der eigenen Sprache korrekt, verständlich, der Sache angemessen auszudrücken. Sie schließt weiter in sich die Erlernung einer oder einiger fremden Sprachen, welche für die Zwecke der höheren Kultur besonders wichtig sind, welche also Mittel zu dem Zwecke bilden, sich gewisse geistige Inhalte anzueignen oder geistig gegenwärtig zu halten. Sie schließt endlich noch ein drittes Moment ein, das schwierigste und für das Wesen höherer Bildung bezeichnendste: die Fähigkeit, im Gebrauch der Sprache sich von der äußeren Sprachform zu emanzipieren und auf die logischen Grundverhältnisse des Denkens zurückzugehen; die Fähigkeit, einen und denselben Gedanken in verschiedenen Sprachformen umzumodeln, in den wechselnden Ausdrucksformen das Identische wiederzufinden, und die Empfindung für den ästhetischen Reiz, der in dieser geistigen Strahlenbrechung liegt. Diese Erweckung des Sinnes für die Feinheit und Mannigfaltigkeit des sprachlichen Ausdruckes, für die Abtönung der Rede, für die Schattierungen des Gedankens erscheint mir als das edelste Mittel der Bildung und Erzeugnis der Bildung. Ich schätze das

weit höher als jene dem fremdsprachlichen Unterricht so oft nachgerühmte und sicherlich auch von ihm bewirkte formal-logische Gymnastik, welche darin besteht, daß der jugendliche Geist gezwungen wird, an Stelle des überwiegend automatischen Gebrauches der Muttersprache die bewußte Anwendung der Sprachregel zu setzen.

An und für sich, d. h. lediglich mit Rücksicht auf diesen formalen Bildungszweck, halte ich es nun für ganz gleichgültig, an welcher fremden Sprache der jugendliche Geist in dieser Weise geschult wird — unter der einen Voraussetzung natürlich, daß die betreffende Sprache überhaupt eine Kultursprache ist, also eine solche, die sich historisch als Ausdrucksmittel für die höchsten geistigen Inhalte bewährt hat. Die Behauptung, daß nur die Sprachen der Hellenen und Römer für diesen Bildungszweck geeignet seien, muß jedem, der gewohnt ist, diese Dinge vom allgemeinen sprachphilosophischen und völkerpsychologischen Gesichtspunkte aus zu betrachten, die ernstesten Bedenken wachrufen. Es liegt auch nicht der Schatten eines Beweises für dieselbe vor. Wie? Die Sprache, in der ein Milton, Shakespeare, ein Byron und Browning gedichtet, in der ein Hume, ein Hamilton, ein Darwin, Thomson und Huxley, ein Emerson und Carlyle die schwierigsten Probleme des Geistes und der Natur verhandelt und beleuchtet haben; die Sprache, in der Descartes und Pascal, Diderot und Voltaire, Taine und Renan geschrieben, Molière, Corneille und Victor Hugo gedichtet haben, die sollte ein geringeres Werkzeug für diese Emanzipation des Gedankens vom Wort, für diese Verfeinerung des Sprachgefühles sein? Es handelt sich ja hier nicht um die äußere, sondern um die innere Sprachform, nicht um den Formenreichtum einer Sprache, sondern um den Reichtum dessen, was eine Sprache mittels ihrer Formen auszudrücken fähig ist; ja, ich behaupte, daß eine formenärmere Sprache, welche die höchsten geistigen Inhalte auszudrücken gelernt hat, den Geist zu einer weit intensiveren Anspannung seiner Kräfte zwingt, als eine formenüppige, die dem Denken sozusagen nichts übrig läßt, sondern jedes Abhängigkeitsverhältnis, jede Schattierung in ihren Formen gewissermaßen verleiblicht. Ich will mit diesen Bemerkungen den formalen Bildungswert der klassischen Sprachen nicht herabsetzen, ich will mich nur der

landläufigen Überschätzung derselben entgegenstellen. Daß sie gerade im Lehrplan des Gymnasiums Aufnahme gefunden haben und in den Mittelpunkt gerückt worden sind, ist meiner Meinung nach nicht sachlich, sondern historisch begründet, in dem allgemeinen Gange der abendländischen Kultur, in der Geschichte unseres Bildungswesens. Die gesamte gelehrte Bildung des Abendlandes stand ja ursprünglich in einem Gegensatze zum Volkstum. Sie lag in den Händen der Kirche, welche die römischen Traditionen fortführte und sie dadurch für den Fortgang der Kultur gerettet hat — ein bleibendes Verdienst, um dessenwillen wir ihr viele andere Sünden verzeihen mögen. Das Latein ward so im Mittelalter allgemeine Gelehrtensprache: es trug eine Universalität der Bildung, die uns heute fast wie ein Traum erscheint. Wir reden heute gern von unserer wissenschaftlichen Freizügigkeit. Wie kläglich nimmt sie sich aus neben der mittelalterlichen, wie sie sich seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entwickelt hat, auf Grund der allgemeinen Latinität: wenn wir Scholaren und Professoren wandern sehen, von Paris nach Bologna, von Bologna nach Köln, von Köln nach Prag, von Prag nach Canterbury. Es kam dann jener mächtige geistige Umschwung, den wir als Humanismus und Renaissance bezeichnen: der Widerstand gegen die kirchlich verzopfte Form, welche das antike Geistesleben im Mittelalter angenommen hatte, das Zurückdrängen nach den Originalen. Ein Zeitalter der großen Entdeckungen in der Vergangenheit des menschlichen Geisteslebens, wie es ein Zeitalter der großen Entdeckungen im Raume, dem tellurischen wie dem kosmischen, war. Man muß einmal einen Blick in die Schriften der ersten Humanisten, eines Petrarca, Agricola, Erasmus, getan haben, um die Begeisterung zu verstehen und lebendig nachzufühlen, mit welcher diese über die mittelalterliche Ritterdichtung hinausgewachsene, von Scholastik ausgeödete Welt sich auf die klassische Literatur der Römer warf, hinter welcher man etwas noch Größeres, Herrlicheres, „das Land der Griechen“, mit heißer Seele zu suchen begann.

Die Bildung der antiken Welt erschien jenem Geschlechte als der Inbegriff alles Hohen und Edlen, das die Menschheit geschaffen: sie bedeutete — lassen Sie mich auf diesen Punkt besonderen Nachdruck legen — für die damaligen Bildungsträger insbesondere

die Möglichkeit, sich aus dem Banne der kirchlichen Dogmatik zu befreien, den Eintritt in eine Welt, in der kein Gedanke bei Vermeidung zeitlicher und ewiger Strafen anbefohlen, sondern jeder nur nach seinem logischen Werte galt. Der Humanismus bedeutete Aufklärung, jenes Maß der Aufklärung, das jene überall noch dem härtesten Glaubensdruck ausgesetzte Zeit allein ertrug und namentlich in der Schule allein zulassen konnte.

„Bravo!" höre ich den Freund der klassischen Bildung rufen. Ich weiß nicht, ob ich auf diese Zustimmung auch fernerhin rechnen darf. Ich habe vom Standpunkte des alten Humanismus aus gesprochen, als ich mich bemühte, historisch zu zeigen, wie die Stellung erwachsen sei, welche die klassischen Sprachen im Lehrplane des Gymnasiums einnehmen. Ich habe nicht gesagt, daß ich auf dem Boden des alten Humanismus stehe; ja ich muß hinzusetzen: ich begreife nicht, wie man auf demselben stehen kann angesichts der namentlich seit den letzten anderthalb Jahrhunderten völlig geänderten geistigen Situation. Auch diese Situation ist geschichtlich geworden, und keine Klagen und keine Proteste werden sie aus der Welt schaffen, so wenig, wie es vor anderthalb Jahrtausenden möglich war, die absterbenden Götter Griechenlands lebendig zu erhalten. Und die Wurzeln jenes Konfliktes, vor dem wir heute stehen, reichen schon ziemlich weit zurück. Der ganze ältere Humanismus stand dem Altertum in unbedingter Bewunderung und Unterordnung gegenüber. Die Unerreichbarkeit der Antike war ein Dogma, an dem ebensowenig gerüttelt werden durfte wie an den Dogmen der Kirche.

Die Philosophen sind es gewesen, die mit der ihnen eigentümlichen Respektlosigkeit zuerst beide anfaßten. Die Männer, welche wir als die Väter des freien Gedankens in neuerer Zeit verehren, Francis Bacon, Giordano Bruno, Thomas Hobbes, René Descartes, sind alle Gegner des humanistischen Dogmas von der Unübertrefflichkeit der Antike; ja, einige von ihnen, wie insbesondere Bacon und Descartes, die sich dem kirchlichen Dogma gegenüber mit einiger Vorsicht zurückhielten, sind dem humanistischen um so leidenschaftlicher auf den Leib gerückt. Sie glauben nicht mehr an die Erkenntnisresultate des Altertums, nicht mehr an seine Methode; sie verkünden prophetisch den Aufbau einer neuen Wissenschaft auf neuen Fundamenten; sie

erklären das Festhalten am Altertum als das große Hemmnis des Geistes, an dessen ungehinderter Entwicklung der ganze Fortschritt der Kultur hängt. Und nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiete vollzieht sich diese Emanzipation. Im 17. Jahrhundert beginnt in Frankreich der langwierige und erbitterte Kampf der Alten mit der damaligen „Moderne“, d. h. mit jenen, welche es denkbar und angesichts der damaligen Entwicklung der französischen Literatur für ausgemacht hielten, daß auch auf dem Gebiete der schönen Literatur ein Wetteifer mit den Alten, ja ein Übertreffen derselben, möglich sei. Und die diesen Kampf führten, wußten noch nichts von Shakespeare, jener ersten und herrlichsten Emanzipation des neueren Kunstgeistes vom antiken, der ersten großen Umwandlung des Humanismus als einer bloßen Rezeption und Nachahmung des Altertums in eine selbständige Kunst.

Ich kann nicht weiter eingehen auf die Entwicklung der west- und mitteleuropäischen Literatur seit jener Zeit: das Zeitalter der Ausbildung der großen Nationalliteraturen der romanischen und germanischen Völker. Das große Thema dieser nationalen Literaturen aber ist nichts Anderes als dies, daß der antike Geist, nachdem er von den Humanisten wieder entdeckt und sklavisch nachgeahmt worden war, in den modernen transformiert und der nationalen Denk- und Fühlweise angepaßt wird — ein Prozeß, der sich am vollständigsten und am meisten von den Einflüssen des Griechentums geleitet in der klassischen Literatur der Deutschen vollzieht. Hand in Hand gehend mit diesen ästhetischen Schöpfungen aber vollzieht sich auch die Entwicklung einer neuen Wissenschaft, welche sich ebenfalls in immer steigendem Maße in das Gewand der nationalen Sprachen zu kleiden begann, nachdem sie anfangs noch an der alten Universalsprache der Gelehrsamkeit, dem Latein, festgehalten hatte. Endlich aber dürfen wir auch nicht vergessen die Verschiebungen des Weltverkehrs und des Massengewichtes der Völker während dieser Jahrhunderte, welche auch eine totale Verschiebung in den praktischen Wertverhältnissen der Sprachen zur Folge gehabt haben. Vor hundertfünfzig Jahren noch war das Englische die Sprache eines kleinen, von dem übrigen Europa abgesonderten Inselreiches, das zwar bedeutsam in die Politik

der Festlandsmächte einzugreifen begonnen hatte und bereits sein stolzes „Rule, Britannia, rule the waves“ erschallen ließ, aber die geistige Entwicklung kaum nennenswert beeinflußte.

Die Entdeckung der englischen Institutionen und der englischen Literatur durch die Franzosen im Laufe der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist vielleicht das wichtigste Ereignis der europäischen Geistesgeschichte seit der Reformation. Das Französische beherrschte damals den Kontinent; durch seine Vermittlung und in seiner Umprägung erobert der englische Geist das ganze westliche und mittlere Europa; das Zeitalter der Aufklärung und der Revolution, seinem äußeren Zuschnitt nach französisch, ruht im tiefsten Grunde durchaus auf den Ideen der englischen Literatur. Heute ist die Sprache dieses Inselvolkes die Sprache des größten Teiles der zivilisierten Menschheit; auf dem nordamerikanischen Kontinent hat sie das ehedem mit ihr rivalisierende Französisch fast vollkommen verdrängt; in Afrika, in Asien, in Polynesien hat sie sich ungeheure Gebiete erobert; an allen Pulsadern des Weltverkehrs hat sie ihre Heimstätte. Und wenn die englische Literatur auch nicht mehr in dem Grade führend ist, wie es im 18. Jahrhundert der Fall war, so ist sie doch auch im 19. Jahrhundert einer der wichtigsten Träger des geistigen Lebens, und neben den alten Sitzen englischer Geisteskultur erblüht jenseits des Ozeans eine ganze Reihe von neuen, mit den reichsten Mitteln der Bildung ausgestattet, deren Tätigkeit im 20. Jahrhundert den schweren Kampf der wirtschaftlichen Konkurrenz aufs geistige Gebiet verpflanzen wird.

Es ist klar, daß sich durch diese Bewegungen des europäischen Geistes das Verhältnis der klassischen Studien zu der allgemeinen Bildung vollkommen geändert hat. Heute hat das Lateinische auch jenen Rest von Leben eingebüßt, welchen es als die Sprache der höheren Gelehrsamkeit ehedem besaß. Abhandlungen und Bücher in lateinischer Sprache werden fast nirgends mehr geschrieben. Man kann ein hohes Maß von allgemein wissenschaftlicher, ja selbst von gelehrter Bildung besitzen, ohne des Lateinischen mächtig zu sein. Es hat aufgehört, die goldene Pforte zu den Schätzen der Gelehrsamkeit zu bilden. Es ist nur noch die Voraussetzung für bestimmte Quellenstudien. Es besitzt seinen unleugbaren propädeutischen Wert für das Studium der

romanischen Sprachen und des Englischen, die sich in wechselnd abgestuften Verhältnissen als Töchtersprachen zu ihm verhalten. Und es ist natürlich, daß eine durch anderthalb Jahrtausende geübte Herrschaft, wie sie vom Latein in Europa geübt worden ist, tiefe Spuren in unserer ganzen Kultur und unserem ganzen literarischen Besitzstande hinterlassen hat, die zwar zu verblassen beginnen, aber noch lange nicht verwischt sein werden. Das alles zusammen wird vielleicht eine gewisse Vertrautheit mit dem Latein noch lange als ein notwendiges Ingrediens höherer allgemeiner Bildung erscheinen lassen.

Anders steht es mit dem Griechischen. Unter den heutigen Kultursprachen Europas hat es keine direkten Abkömmlinge. Die Sprachwissenschaft mußte tief schürfen, um seine Verwandtschaft mit den Sprachen der germanischen und romanischen Völker darzutun. Das Griechische war im Abendlande niemals wie das Latein ein lebendiges Vehikel der Gelehrsamkeit; griechisch zu schreiben, war niemals ein Verständigungsmittel, sondern ein gelehrtes Prunkstück.

Und weder Griechisch, noch Lateinisch bilden heute mehr den ausschließlichen Zugang zu der antiken Geistesbildung. Auch hier haben sich die Verhältnisse wesentlich geändert, und eine fast unbegreifliche Verwechslung umspielt beinahe alles, was in der Gegenwart über die Bedeutung des klassischen Altertums für die höhere Geisteskultur gesagt zu werden pflegt: Die Verwechslung zwischen Sprachform und Inhalt. Das muß es sein; denn unmöglich kann doch die Tatsache so ganz übersehen werden, daß heute Unkenntnis der antiken Sprachen durchaus nicht Unkenntnis der antiken Literatur, Abschließung von der Ideenwelt des Altertums bedeuten muß. Die gesamte antike Literatur, bis in die entferntesten Ecken und Winkel hinein, ist ja durch Übersetzungen zugänglich, denen die gelehrte philologisch-kritische Arbeit von drei bis vier Jahrhunderten zugute kommt. Denken wir ja nicht gering von diesen Übersetzungen! Es sind wahre Meisterwerke darunter, wie die Homerübersetzungen von Voß und Jordan, die Übersetzung Platos von Schleiermacher, die Übersetzung aristotelischer Schriften von Stahr, Ueberweg, Gomperz und Bernays, des Lucretius von Seydel, des Ovid von Bulle, des Sophokles von Schöll und Wilamowitz, des Aristophanes von Droysen u. a.

Ich nenne nur einiges aufs Geratewohl. Gewiß wird ein besserer Kenner dieser Literatur mit Leichtigkeit noch viel mehr anzuführen haben. Sicherlich würde diese Tätigkeit des Übersetzens einen Aufschwung nehmen, sobald sich die Schule entschlösse, in größerem Umfange von Übersetzungen Gebrauch zu machen, und sobald der bei vielen dieser Arbeiten vorschlagende Zweck, nur eine Grundlage für das Verständnis des Urtextes zu bieten, durch eine freie künstlerische Bearbeitung verdrängt würde. Auch auf den Umstand will ich nicht unterlassen hinzuweisen, daß es eine Reihe von ausgezeichneten Übertragungen antiker Werke ins Englische und Französische gibt, durch deren Gebrauch unter Umständen ein doppelter Vorteil erzielt werden könnte.

Die Befürchtung also einer geistigen Abschließung vom Altertum durch ein Zurückdrängen des Studiums der lateinischen und griechischen Sprache vermag ich nicht als begründet zu erkennen. Und wenn immer und immer wieder von den Lobrednern des Studiums der klassischen Sprachen die Sätze Goethes angeführt werden, worin er wünscht, „daß das Studium der griechischen und römischen Literatur (NB. nicht Sprache) immerfort die Basis der höheren Bildung bleiben möge“, so darf es doch gestattet sein, an ein Wort Alexander v. Humboldts zu erinnern, der ja im gleichen geistigen Boden wurzelt wie Goethe und der ganz in dem Sinne, den ich hier vertrete, ausgesprochen hat: „Eine gute Übersetzung gut verstehen, frommt uns zehnmal mehr als unzureichendes Begreifen des Originales.“

Natürlich wird für diejenigen, welche sich der gelehrten Erforschung des klassischen Altertums widmen wollen, die Kenntnis der antiken Sprachen unerläßlich sein, gerade so gut wie für denjenigen, welcher sich dem Studium des Orients widmet, das Studium anderer Sprachgruppen. Allein hier handelt es sich um Spezialitäten gelehrter Forschung, nicht um allgemeine Bildungswerte. Alle diese orientalischen Sprachen werden doch auch nicht auf dem Gymnasium gelehrt, sondern müssen von demjenigen, der sich solchen Studien widmet, später erlernt werden. Und ich habe nicht bemerkt, daß dieser Umstand die Ausbildung einer blühenden orientalischen und indologischen Gelehrsamkeit gehindert hätte.

Man kann sich heute eine genaue und umfassende Kenntnis

des klassischen Altertums erwerben, viel genauer und umfassender, als sie irgend ein Abiturient vom Gymnasium mitbringt, ohne jemals auch nur ein Wort Lateinisch und Griechisch gelernt zu haben. Denn außer den Übersetzungen der antiken Originalwerke, welche das gesamte vom Altertum auf uns gekommene Schrifttum, ja selbst wichtigere Erzeugnisse der patristischen Literatur umfassen, mit Ausnahme einiger Fragmentensammlungen, der Inschriften und des Corpus Juris und gewisser Erzeugnisse des sinkenden Altertums, haben wir ja noch eine lange Reihe von ausgezeichneten historischen Darstellungen auf dem Gebiete der politischen Geschichte, der Kulturgeschichte, der Literatur-, der Kunstgeschichte, welche uns in gewissem Sinne weit tiefer in das klassische Altertum einführen als die Lektüre einzelner antiker Schriftsteller, aus dem einfachen Grunde, weil sie aus der Verarbeitung des ganzen aus dem Altertume überlieferten Quellenstoffes erwachsen und von dem Geiste einer historischen Methode getränkt sind, die dem Altertume selbst noch durchaus fremd war. Vergessen wir endlich auch nicht, daß wir solche Darstellungen gleichfalls nicht nur in deutscher, sondern ebensogut auch in englischer und französischer Sprache besitzen und daß man daher bei Benutzung solcher Darstellungen ebensowohl Kenntnis des Altertums als wertvolle Sprachkenntnis vermitteln könnte.

Das sind die Hilfsmittel, die uns heute zu Gebote stehen, um zur Kenntnis des klassischen Altertums zu gelangen — Hilfsmittel, die in der unablässigen gelehrten Arbeit vieler Generationen aufgehäuft worden sind. Ich glaube, man kann ohne Übertreibung sagen, daß das Gymnasium, das doch die eigentliche Heimstätte der klassischen Bildung sein will, diese Hilfsmittel nur unzulänglich ausnutzt und daß darum trotz der besten Intentionen des revidierten Lehrplanes und der redlichsten Bemühungen der Lehrer selbst die besten Absolventen des Gymnasiums vom Sach- und Idealgehalt des Altertums nicht dasjenige wissen, was sie nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis wissen könnten und nach den Anforderungen unseres Bildungsideals wissen müßten. Dies ist ganz natürlich. Der Geist der Antike soll dem Gymnasialschüler vorwiegend nur durch die Ursprache vermittelt werden. Die klassischen Sprachen aber sollen nach synthetisch-

deduktiver, nicht nach analytisch-induktiver Methode gelehrt werden, weil nur diese Methode, wie auch ich glaube, die formalbildende Kraft des Sprachstudiums voll zur Geltung kommen läßt. Die syntaktische Einübung dieser beiden Sprachen nach solcher Methode nimmt aber auch auf dem heutigen Gymnasium noch sehr viel Zeit und Kraft in Anspruch, namentlich, wie schon erwähnt, bei einem für die Zwecke des Gymnasiums zum Teil durchaus ungeeigneten Schülermaterial, welches nicht durch natürliche Befähigung, sondern durch das Berechtigungswesen dem Gymnasium zugeführt wird. Es leidet unter diesen Verhältnissen die geistige Durchdringung des Gelesenen nach der stofflichen und namentlich nach der ästhetischen Seite, und es führt der notwendige Mehraufwand an Zeit und Kraft dazu, daß von den Werken der klassischen Literatur, welche ihrem Gehalt nach verdienten, auf dem Gymnasium gelesen zu werden, nur ein sehr kleiner Teil wirklich gelesen wird und daß andere, wegen der sprachlichen Schwierigkeiten, auf einer Stufe gelesen werden, wo sie von der Entwicklung des jugendlichen Geistes eigentlich schon überholt sind, also nicht mehr anziehend, sondern nur noch abstumpfend wirken.

Wie ungenügend ist die Bekanntschaft, welche das Gymnasium mit der dramatischen Literatur entwickelt: nur einige Stücke von Sophokles und Euripides; Äschylos bleibt dem Schüler ganz fremd, und die ganze Komödie, die wie nichts Anderes in die Realität des antiken Lebens einführt, bleibt ihm ein Buch mit sieben Siegeln. Der größte Künstler, der feinste Psycholog, den Griechenland unter seinen Historikern hervorgebracht hat, Thukydides, bleibt in den meisten Fällen, der sprachlichen Schwierigkeiten wegen, ungelesen, und doch sind seine Reden, wie er sie zur Charakteristik des Perikles, des Alkibiades, der kriegführenden Parteien verwendet, ästhetisch und psychologisch mehr wert als der ganze Lysias und Demosthenes.

Aus denselben Gründen wagt sich das Gymnasium nur zaghaft und mit den unzulänglichsten Mitteln an die Philosophen heran, obwohl vieles, was diese uns hinterlassen haben, gar keine eigentlich technischen Kenntnisse verlangt, sondern ganz schlicht ans allgemein Menschliche anknüpft. Und doch darf keiner Anspruch darauf machen, das klassische Altertum zu kennen oder

in den antiken Geist eingedrungen zu sein, der niemals z. B. die Nikomachische Ethik des Aristoteles gelesen hat — ein Werk, welches die Gesinnungen der besten Zeit des Griechentums viel treuer repräsentiert als gewisse Verstiegenheiten Platos, welcher teilweise zu der attischen Bildung seiner Zeit etwa so steht wie Schopenhauer zur Gegenwart. Und eine Anzahl ausgewählter Abschnitte aus Seneca, Epiktet und Marc Aurels Monologen würden in meinen Augen eine höchst wertvolle Ergänzung des dogmatischen Religionsunterrichtes bedeuten. Aber wie dürftig bleibt auch die Kenntnis Platos bei den Gymnasiasten! Und was ließe sich bei entsprechender Behandlung nicht an die Lektüre platonischer Dialoge anknüpfen! In der Hand geschickter Lehrer würde die philosophische Propädeutik ein ganz neues Leben gewinnen, wenn sie aus der Lektüre und Interpretation einer Anzahl platonischer Dialoge oder einer Auswahl aus solchen und der Schrift des Aristoteles „Über die Seele“ herauswüchse, — natürlich gegründet auf gute Übersetzungen, unbeschwert von sprachlichem Ballast, nur auf die Sache gerichtet. Diese Dinge liegen auch keineswegs über dem Horizont des sechzehn- bis neunzehnjährigen Menschen. Sie sind nur zu schwer, wenn man vor allem den harten Kampf mit der Sprache zu kämpfen hat, bevor man an das sachliche Verständnis herankommt. Die aristotelische Psychologie ist nicht schwerer, sondern leichter als die meisten der heute zu propädeutischen Zwecken verwendeten Lehrbücher; und die Dialektik Platos ist für junge Leute, welche Mechanik und analytische Geometrie treiben müssen, ein Kinderspiel. Und welche Regsamkeit wird sich in den engen Köpfen entwickeln, wenn diese Dinge nicht als eine Dogmatik mit ehrfürchtiger Scheu hingenommen werden, sondern wenn die Lektüre zugleich die Anleitung zur Kritik zu geben versteht.

Ich weiß nicht, ob dieses große Defizit, welches die klassische Bildung des Gymnasiums aufweist mit Rücksicht auf die Extensität und den Ideengehalt, aufgewogen wird durch das Plus des ästhetischen Genusses, welchen ohne Zweifel die Lektüre jedes Originalwerkes im Verhältnis zur Kopie gewährt. Es bleibt gewiß ein unnachahmlicher, nicht wiederzugebender Rest. Die wenigen, die Aristophanes und Sophokles, Theokrit und Pindar

fließend in der Ursprache zu lesen vermögen, werden diesen Genuß sicherlich nicht gegen die beste Übertragung hergeben wollen. Aber wie wenige sind das von den Tausenden, die durch unsere Gymnasien gehen und denen über dem Kampf mit der Sprache die Freude am Gedanken verloren geht, welche die Herrlichkeit des klassischen Altertums immer nur durch die trüben Nebel der Grammatik und des Lexikons schauen! Und bedeutet die Einbuße durch Übersetzung denn wirklich so viel? Auch die Bibel wird doch von der größten Mehrzahl der Menschen nur in Übersetzung gelesen. Wird jemand behaupten wollen, sie habe darum keine rechte Wirkung getan, und man könne diese erst erwarten, wenn einmal alle Menschen den aramäischen oder griechischen Urtext lesen? Führen wir nicht Shakespeares, nicht Molières Werke, nicht Augier und Sardou auf unseren Bühnen mit den stärksten dramatischen Wirkungen auf, obwohl da nicht das Original zu uns spricht, sondern der Übersetzer? Und wird uns der Eindruck der beiden einzigen Werke der antiken Dramatik, die auf unseren Bühnen leben, des „König Ödipus“ und der „Antigone“, dadurch verkümmert, daß wir sie nicht in griechischer Sprache vernehmen? Nein, denn der Geist ist zwar von der Sprachform nicht völlig unabhängig, aber er ist auch nicht sklavisch an sie gebunden. Und verzichten wir etwa darauf, dem Studierenden die Werke der Malerei und der Plastik in guten Abbildungen, in Photographien, Abgüssen usw. vorzuführen, obwohl ja selbstverständlich auch hier keine Reproduktion, und wäre sie die vollendetste, den unaussprechlichen Reiz des Originals ersetzen kann?

Ich muß aber noch einen Schritt weiter gehen. Selbst wenn das Gymnasium eine tiefer dringende Kenntnis des Altertums vermittelte, als es nach Lage der Sache heute tut, würden seine Ergebnisse vom Standpunkt der allgemeinen Bildung aus nicht genügen. Meine Meinung ist nämlich die, daß unsere heutige Kultur in vielen Stücken über die antike hinausgewachsen ist und daß wir uns heute nicht mehr auf das Altertum allein stützen können. Das Altertum hat einen hohen propädeutischen Wert vermöge der Durchsichtigkeit seiner Formen und der Einfachheit der Motive, die es verwendet hat. Es repräsentiert die ideale Jugendzeit der Menschheit und ist in dieser Hinsicht durch nichts zu

ersetzen. Für Knaben zwischen zehn und vierzehn Jahren werden Homer, Virgil, Herodot und Plutarch immer eine sehr anregende Lektüre sein. Die griechischen Dramatiker und Philosophen natürlich später. Aber kein antiker Historiker kann dem Schüler das geben, was er in Gibbons „History of the fall and decline of the Roman Empire", in Voltaires „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations", in Montesquieus „Esprit des Lois", in Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain", in Guizots „Histoire de la civilisation en Europe", in Herders „Ideen", in Carlyles „Heroes and Hero-worship" findet, — einfach weil eine derartige Geschichtsbetrachtung dem Altertum ganz unbekannt war; kein antiker Redner wird ihm die Anregung gewähren, welche die große Kontroverse zwischen Mackintosh und Burke über das Recht der französischen Revolution, welche ausgewählte Reden und Schriften von Mirabeau, Pitt, Cobden, Wendell, Philipps, Disraeli, Russell bieten können, in denen der Herzschlag der lebendigen Gegenwart zu spüren ist. Wie kleinlich nimmt sich der ganze Tacitus und sein mit so viel sprachlichem Pomp aufgeputzter Hof- und Armeeklatsch neben einem Buch wie Taines „Origines de la France Moderne" aus! Wer wird die historische Kunst, den psychologischen Scharfblick, den grandiosen Wurf der Darstellung bei einem Thukydides, bei einem Tacitus leugnen wollen. Aber von dem, was wir heute von der Geschichtschreibung verlangen, können sie ebensowenig eine Ahnung geben wie von dem, was uns historische Bildung leisten soll. Ein Buch wie das von Taine wiegt mit seinen tiefgreifenden Belehrungen in dieser Richtung die ganze Historiographie der Alten auf.

Mit anderen Worten: Jenes Maß von historisch-politischer Bildung, das wir heute als unerläßlich bezeichnen müssen, kann durch die Lektüre der antiken Historiker und Rhetoren allein nicht erzielt werden. Und ich halte es auch nicht für ausreichend, diesen Mangel durch den Geschichtsunterricht, der sich auf irgend ein Lehrbuch stützt, zu ersetzen. Lebendige Wirkungen lassen sich nicht durch Lehrbücher, sondern nur durch Originalwerke oder vielleicht durch geschickt gemachte Chrestomathien aus solchen erzielen. Der Geschichtsunterricht zieht sich in der heutigen Mittelschule in einförmiger Breite als ein gesondertes

Fach dahin: er bedeutet eine starke Belastung des Schülers mit Memorierstoff und erweckt, wie ich glaube, selten Interesse. Man knüpfe ihn konsequent an die Lektüre und suche nur die Lücken durch knapp bemessene und übersichtliche chronologische Skizzen auszufüllen. Ohne Memorieren geht es dabei natürlich nicht ab; so wenig wie in den philologischen Disziplinen. Die heute so vielfach übliche Angst vor dem Auswendiglernen vermag ich nicht zu teilen. Geschichtliche Daten lassen sich nicht durch Denken ermitteln, und einen gewissen Vorrat von solchen, eine Art Grundgerüst der Weltgeschichte, muß der Mensch, der auf höhere Bildung Anspruch macht, präsent haben. Auch der „Kleine Meyer“ läßt sich nicht immer mittragen. Solche Dinge müssen eben einfach gelernt und wiederholt werden, um sie sozusagen als feste Pflöcke in das Gedächtnis einzurammen, wobei ich nicht leugnen will, daß man durch geeignete Assoziationen, durch Herstellung von Vergleichen, Parallelen, Tafeln sehr viel tun kann, um das Gedächtnis zu unterstützen.

Man wird mir entgegenhalten: Das Gymnasium treibt doch gar nicht ausschließlich Griechisch und Lateinisch, es pflegt doch auch deutsche Sprache und Literatur, und Französisch und Englisch können neben den obligaten Fächern von den Gymnasialschülern gleichfalls gelernt werden.

Meine persönlichen Erfahrungen in bezug auf diesen Punkt sind wenig günstig. Eine auffallend kleine Zahl der vielen Studierenden, welche seit meinem Wirken auf einem österreichischen Lehrstuhl durch mein Seminar gegangen sind oder unter meiner Anleitung sich an einer Dissertation versuchten, ist imstande, einen modernen englischen oder französischen Autor fließend zu lesen. Ich will nur mit einem Wort darauf hinweisen, wie hemmend das für jeden selbständigen Betrieb, speziell der Philosophie ist, und von anderen Disziplinen, von der gesamten Geschichte, von der Staatswissenschaft, von der Naturwissenschaft gilt das Nämliche in erhöhtem Grade. Wir haben ja doch mit dem Verhältnis zu rechnen, daß die antike Literatur dem Umfange nach sehr beschränkt ist gegenüber der neuen und vor allem etwas vollkommen Abgeschlossenes, nicht kontinuierlich sich Entwickelndes ist. Die Folge davon ist, daß man den größten Teil antike Philosophie aus den Quellen studieren kann, ohne ein

Wort lateinisch oder griechisch zu verstehen, daß man aber der modernen Philosophie gegenüber kläglich scheitern würde ohne Kenntnis des Französischen und Englischen. Ich will einige Beispiele aufs Geratewohl anführen. Zwei der wichtigsten Autoren in der Entwicklung des neueren philosophischen Denkens sind Leibniz und Berkeley. Aber während von Plato und Aristoteles jede Zeile, einerlei ob echt oder unecht, übersetzt ist, haben wir von diesen beiden neueren Autoren nur Bruchstücke in Übersetzungen, die von ihrem Schaffen gar kein Bild geben. Wer nicht französisch liest, kann nicht einmal Leibniz, einen der größten Geister des deutschen Volkes, verstehen. Sein ausgebreiteter Briefwechsel, eine Fülle der interessantesten Probleme in sich bergend, eine unschätzbare Quelle für das wissenschaftliche Leben Europas an der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts, bleibt ihm verschlossen. Ein anderes Beispiel. Die ganze Entwicklung des philosophischen Denkens im heutigen England ruht auf zwei Namen: J. St. Mill und W. Hamilton. Der Zufall hat es gefügt, daß der eine zum größten Teil übersetzt ist, von dem anderen nicht eine Zeile. Was ich hier durch Beispiele aus dem Gebiete, das mir am nächsten liegt, zu illustrieren versucht habe, gilt natürlich ebenso von den anderen Wissensgebieten, von der Geschichte, der Staatswissenschaft, den Naturwissenschaften, der Sprachwissenschaft. Und das Gewicht dieser Erwägungen wird dadurch nicht gemindert, daß natürlich auch aus den modernen Literaturen einzelne Werke durch Übersetzungen zugänglich gemacht werden. Es ist selbstverständlich, daß diese Übersetzungstätigkeit, die wesentlich von Geschäftsrücksichten, nicht von dem wahren Werte der Autoren bestimmt wird, hinter der literarischen Produktion rettungslos zurückbleibt und für den Entgang an Wissen oder Bildungsmöglichkeiten, den die Unkenntnis der Sprache bedeutet, keinen Ersatz liefern kann.

Eine lediglich auf dem Studium der klassischen Sprachen und ihrer Schriftwerke aufgebaute Bildung genügt unseren heutigen Ansprüchen keineswegs. Sie verengt den Gesichtskreis des Schülers, statt ihn zu erweitern. Sie hält den jungen Menschen künstlich hinter dem geistigen Niveau zurück, welches ihn im Leben umgibt. Die langwierige Beschäftigung mit den klassischen Sprachen

wird bei der späteren so geringen Verwendbarkeit derselben für die Lebenszwecke der Mehrzahl der jungen Leute als eine unnütze Last empfunden. Sie erzeugt dadurch jenen Unwillen gegen die Schule, als eine Zwangs- und Verdummungsanstalt, welchen man gerade bei begabten jungen Leuten so häufig findet, und der so seltsam mit der wahren Aufgabe und der natürlichen Wirkung der Schule kontrastiert. Wenn es gelingt, diese Stimmung durch irgendwelche Maßregeln endgültig aus der Mittelschule zu verbannen, dann wird ein wahrhaft segensreiches Werk gelungen sein.

Speziell für unsere österreichischen Gymnasien kommt aber noch eine andere Frage ins Spiel. Schon heute erfordern die praktischen Bedürfnisse des Staates ein polyglottes Beamtentum wie ein polyglottes Offizierkorps. Wie immer sich auch die politischen Verhältnisse, und insbesondere der Nationalitätenstreit, entwickeln werden, — für jeden, der nicht die Verwirklichung des staatsrechtlichen und föderalistischen Programms für nahe bevorstehend hält, ist es gewiß, daß die Forderung der Mehrsprachigkeit in immer höherem Grade an die Beamtenschaft gestellt werden wird. Mehrsprachigkeit im Sinne jenes Komplexes, den „die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder“ darstellen. Es ist klar, was das im Prinzip für die Mittelschule in Österreich bedeutet, die ja nicht bloß deutsch, sondern auch czechisch, polnisch, slovenisch, italienisch sein kann. „Im Prinzip“ sage ich, denn die Konsequenzen werden heute noch zum Teil durch die Schärfe der nationalen Gegensätze abgeschwächt. Es bedeutet Aufnahme einer neuen Sprache als obligatorisches Fach in den Lehrplan, neben den klassischen, der deutschen und den westeuropäischen Kultursprachen, also: der deutschen in den slawischen, einer slawischen Sprache in den deutschen Gymnasien. Ob das Gymnasium oder vielmehr die Gymnasiasten diese Mehrbelastung vertragen werden, weiß ich nicht.

Steht man aber im Ernste vor der Wahl: lieber die westeuropäischen Kultursprachen aufgeben oder das Griechische, so kann der Entscheid nicht schwer fallen — ganz einerlei, welcher Nationalität die betreffende Mittelschule angehört. Nicht nur für die Deutschen in Österreich ist die Möglichkeit einer ausgebreiteten

und intensiven Berührung mit den Ländern westlicher Kultur eine Lebensfrage — sie ist es, wenn ich richtig sehe, auch für die Slawen. Denn was auch immer bei diesen an panslawistischen Stimmungen und Neigungen hervorbrechen mag, ich zweifle doch, ob die österreichischen Slawen, wenn man ihnen die Wahl freistellte, statt des Griechischen entweder Französisch oder Russisch in den Lehrplan aufzunehmen, sich für die slawische Schwestersprache entscheiden würden.

Ich komme also zu folgendem Ergebnisse: Für die allgemeinen Bildungsansprüche, welche die heutige Welt an die Angehörigen höherer Sozialberufe stellt, ist die Vertrautheit mit dem Geiste des klassischen Altertums unentbehrlich, aber nicht vollkommen ausreichend, — aus dem einfachen Grunde, weil die Begriffe „hellenisch-römische Bildung“ und „moderne Weltbildung“ sich nicht decken. Die Kenntnis des klassischen Altertums an das Studium zweier antiker Sprachen zu knüpfen, erscheint unter den heutigen Verhältnissen als eine gewisse Vergeudung an Zeit und Kraft, weil das zweckmäßig eingerichtete Studium des Englischen und Französischen an formal bildender Wirkung hinter dem der antiken Sprachen kaum zurückstehen dürfte und dem Schüler an Stelle eines nur für antiquarische Gelehrsamkeit brauchbaren Besitzes ein universelles Werkzeug gewährt, das ihm zur Einfügung in den literarischen und praktischen Weltverkehr der Gegenwart höchst wertvoll ist. Angesichts der riesigen Aufgaben, die in der Gegenwart auf allen Wissensgebieten zu bewältigen sind, ist eine tunliche Abkürzung der bloß vorbereitenden formalen Studien oder möglichste Verknüpfung der formalen und inhaltlichen Bildungszwecke als wünschenswert zu bezeichnen.

Ausdrücklich möchte ich hervorheben, daß ich mich bei meinen Erörterungen n u r von der Rücksicht auf den allgemeinen Bildungszweck habe leiten lassen. Ich habe vorhin schon betont, daß das Gymnasium außer diesem allgemeinen Bildungszweck auch den Spezialzweck verfolgt, für gelehrte Berufe tauglich zu machen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß diese selbstverständlich bei der Organisation des Lehrplanes nicht außer acht zu lassende Rücksicht zu wesentlichen Modifikationen der von mir ausgesprochenen Ergebnisse führt. Wir haben

beachtenswerte Äußerungen von juridischer Seite gehört, welche dem Zweifel lebhaften Ausdruck gaben, ob ohne Kenntnis des Latein das gelehrte Rechtsstudium sein Auslangen finden könne; wir würden, wenn katholische Theologen und Vertreter der Philologie in größerer Zahl unserem Rufe gefolgt wären, vielleicht dieselbe Forderung nicht nur in bezug auf das Latein, sondern auch auf das Griechische vernommen haben.

Es wird die Aufgabe unseres synthetischen Teiles sein, alle diese Ansprüche unter sorgfältigster Würdigung der einschlagenden Verhältnisse gegeneinander abzuwägen, um zu allseitig begründeten Gedanken über die zweckmäßigste Organisation zu gelangen.

IV

Wenn ich nun auf die mathematisch naturwissenschaftliche Seite des Gymnasialunterrichtes übergehe, so glaube ich mich da wesentlich kürzer fassen zu können.

Die Bedeutung der Mathematik für den Lehrplan der Gymnasien ist niemals und von keiner Seite in Zweifel gezogen worden. Schon im Lehrplan der kirchlichen Schulen des Mittelalters stand sie neben der Grammatik, und es kann kein Zweifel sein, auch wenn man darüber streitet, welche Grammatik zu lehren sei, daß Grammatik und Mathematik die beiden Grundfesten sind, auf welchen die höhere Geistesbildung für alle Zeiten ruhen wird. Heute mehr als je ist die Mathematik für unsere auf exakte, quantitative Bestimmung dringende und überall von der empirischen Beobachtung auf das deduktive Vorausbestimmen ausgehende Naturwissenschaft ein unentbehrliches Werkzeug, dessen Bedeutung immer mehr wächst, je mehr Gebiete des Erkennens sich der Anwendung mathematischer Methoden zugänglich erweisen, — ein Entwicklungsgang, den wir so recht deutlich an der heutigen Chemie, Statistik und Psychologie verfolgen können.

Was die Naturwissenschaft anlangt, so habe ich es bereits früher als das große Verdienst der österreichischen Gymnasialorganisation bezeichnet, daß sie in erheblichem Ausmaße in den Lehrplan Aufnahme gefunden hat. Dieser Unterschied des österreichischen Gymnasiums gegenüber dem preußischen enthält ein prinzipielles Zugeständnis, welches gerade vom Standpunkte der

allgemeinen Bildungsinteressen aus von größter Bedeutung ist. Man überdenke, daß die gesteigerte Naturerkenntnis und Naturbeherrschung es ist, die vor allen anderen Errungenschaften der fortschreitenden Kultur unserer Zeit ihr unterscheidendes Gepräge aufdrückt. Vergleicht man den Weg, den die Naturwissenschaft seit Albertus Magnus bis zum Schlusse des 19. Jahrhunderts zurückgelegt hat, mit der Entwicklungslinie unseres Staatswesens, unserer Philosophie, unserer Geschichtswissenschaft seit jener Zeit, so zeigt sich, wie außerordentlich viel weiter wir in der Naturwissenschaft gekommen sind im Verhältnis zu einem solchen Ausgangspunkt als auf anderen Gebieten. Die Naturwissenschaften haben ohne Frage die geistige Führung an sich genommen: sie sind das aktivste, regsamste und im wahren Sinne des Wortes progressistische Element der ganzen geistigen Bewegung. Ihre Methoden haben in immer steigendem Maße die Methoden der übrigen Wissenschaften beeinflußt: Psychologie, Ethik, Sprachwissenschaft, Staatswissenschaft, Religionswissenschaft haben diesen Einfluß mehr oder minder anerkannt und sich zu ihm zu bekennen, ist ein gesuchtes, viel gebrauchtes, oft auch mißbrauchtes Schlagwort: Psychologie als Naturwissenschaft, Naturlehre des Rechtes, Naturlehre des Staates, Mechanik und Physiologie der Gesellschaft, Naturgeschichte der Religion, Naturgeschichte der Sprache usw. Ich brauche dies nicht weiter auszuführen. Von meinem Standpunkte möchte ich eins mit voller Entschiedenheit hervorheben: niemand kann in unserem Zeitalter Anspruch auf allgemeine Bildung machen, welche zu höheren Sozialberufen erforderlich ist, der nicht eine Ahnung gewonnen hat von der Anschauung des Naturzusammenhanges, zu welcher uns die heutige Wissenschaft befähigt, und von den methodischen Grundsätzen, auf welchen unsere Naturerkenntnis sich aufbaut. Kenntnis von der Natur in diesem Sinne ist schlechterdings nicht nur demjenigen vonnöten, welcher sich dem Studium der Medizin oder einem naturwissenschaftlichen Spezialfache widmen will; sie ist vom größten propädeutischen Werte auch für das Studium der Geisteswissenschaften und für das Studium der Theologie und Jurisprudenz, nicht weil sie unmittelbar dazu gehörten, aber weil sie die Menschen befähigen, Dinge zu sehen und zu beachten, an denen sie sonst vorüber-

gegangen wären. Es gibt kaum einen Begriff, der wertvoller wäre auch für einen erfolgreichen Betrieb der Geisteswissenschaften als den Begriff der allgemeinen Gesetzlichkeit des Geschehens, und wenn dieser Begriff auch keineswegs auf dem Gebiete der Naturwissenschaft allein gewachsen und zum großen Teil ein Werk des philosophischen Denkens ist, so hat er doch auf diesem Gebiete seine zahlreichsten und überraschendsten Bestätigungen gefunden. Der Theologe, der in unserer Zeit der Natur und dem Naturerkennen fremd gegenüberstünde, würde wenig Eindruck auf die Menschen machen. Ich darf daran erinnern, daß die Schriften, welche in neueren Zeiten am meisten zur Belebung und Vertiefung des religiösen Sinnes beigetragen haben, die Schriften von Emerson und Drummond, in einer innigen Naturanschauung wurzeln. Und auch der Jurist — ganz abgesehen von dem Begriffe der Gesellschaft als eines natürlichen Organismus — kann seiner Aufgabe in einem höheren Sinne nur genügen, wenn auch ihm neben jener von Menschen gemachten Gesetzlichkeit, die in den Paragraphen steckt, die tiefere Gesetzlichkeit aufgegangen ist, von der alle Rechtsnormen selbst nur Erscheinung sind und an der sie gemessen und verstanden sein wollen.

Nur scheinbar sind diese Betrachtungen gegenstandslos, dem Erbrechen offener Türen vergleichbar, weil ja eine Reihe naturwissenschaftlicher Disziplinen auf dem Gymnasium gelehrt wird, und zwar sowohl auf der oberen wie auf der unteren Stufe. Ich erkenne, wie gesagt, das Prinzip und die Absicht unseres Lehrplanes vollständig an; aber ich bin ungewiß, ob der naturwissenschaftliche Unterricht, so wie er besteht, im Interesse der allgemeinen Bildung das leistet, was man von ihm erwarten möchte. Nicht darum, weil es ihm an Anschauung mangelt oder weil dieser Unterricht nur vom Begriff ausginge und am Wort kleben bliebe. Dies ist jedenfalls im Prinzip nicht gewollt, sondern durchaus vermieden. Ich habe mich an einem hiesigen Gymnasium durch das gütige Entgegenkommen des Direktors persönlich davon überzeugt, wie überaus reich die Lehrmittelsammlung in bezug auf den naturkundlichen Unterricht ist, wie nicht bloß für bildliche Darstellungen von teilweise großer Vollendung gesorgt ist, sondern der Schüler auch an

das natürliche Objekt herangebracht und zur selbständigen Beobachtung desselben angeleitet wird und daß auch der Vortrag der Physik und Chemie, soweit es eben die Verhältnisse der Schule gestatten, auf anschaulicher experimenteller Basis ruht. Wenn nun Einzelne der Herren Referenten es geradezu als einen Charakterzug des Gymnasiums hingestellt haben, daß es die Fähigkeit der Beobachtung ertöte und keine Anschauung, sondern nur Wortbilder vermittle, so veranlaßt mich der Vergleich dieser Behauptung mit den bestehenden Einrichtungen zu dem Glauben, daß es sich in den Fällen, von denen die Herren Referenten ausgingen, doch wohl mehr um die zufällige Minderbegabung Einzelner als um ein allgemeines Defizit der Schulleistung handeln müsse.

Natürlich werden nicht alle Gymnasien Österreichs auf der Höhe dieser und anderer vorzüglich ausgestatteter und geleiteter Anstalten sich befinden. Aber sicherlich werden die Mittel für die anschauliche Gestaltung des naturkundlichen Unterrichts nirgends ganz versagt, und sicherlich zeigen die Instruktionen die Tendenz, ihn in diesem Sinne zu beleben. Mehrfach wurde Klage geführt über mangelnde Fähigkeit der Schüler, mit ihren Raumanschauungen selbsttätig zu operieren, und auf die Notwendigkeit hingewiesen, diese Fähigkeit durch geeigneten Unterricht im Zeichnen auszubilden. Auch dem kann man gewiß nur beistimmen. Neben der Mathematik ist die Fähigkeit graphischer Darstellung eines der wichtigsten Hilfsmittel unserer exakten, von den anschaulichen Daten ausgehenden Erkenntnis, und wird durch anderweitige Einschränkungen Raum geschaffen, so kann dem Zeichnen, welches jetzt nur an einzelnen Anstalten obligatorisch ist, eine größere Ausdehnung gegeben und dasselbe vielleicht in eine engere Verbindung mit den naturkundlichen und mathematischen Fächern gebracht werden.

Was nun diese selbst anlangt, so nehmen meine Gedanken und Wünsche, immer von dem Ideal der allgemeinen Bildung aus, allerdings eine etwas andere Richtung als der Lehrplan. Im Lehrplan nehmen die beschreibenden Fächer der Naturwissenschaft: Mineralogie, Botanik, Zoologie, einen großen Raum ein. Sie kehren zweimal, auf der unteren und auf der oberen Stufe, wieder, und was mir an Lehrbüchern bekannt geworden

ist, geht ganz überwiegend auf Darstellung der wissenschaftlichen Systematik aus. Nun bin ich gewiß weit entfernt, die Bedeutung des deskriptiven und klassifizierenden Moments zu unterschätzen. Getragen von der Anschauung und einer richtigen Methode vermag es sehr viel für die Ausbildung der optischen und logischen Unterscheidung zu wirken. Der Mensch muß dazu erzogen werden, richtig, scharf und vollständig zu sehen, das Gesehene logisch zu verarbeiten und in ein System von Begriffen einzuordnen. Und es gibt kaum eine bessere Schulung dieser Fähigkeit, als sie die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge in Verbindung mit der aufs feinste durchgearbeiteten Systematik der heutigen Wissenschaft gewährt. Natürlich unter der Voraussetzung, daß die Systematik Mittel zum Zweck bleibt, die Beobachtung zu schärfen, das begriffliche Denken anzuregen, und daß sie nicht Selbstzweck wird. Aber auch unter dieser Voraussetzung kann sie, wie mir scheint, den Forderungen allgemeiner Bildung nicht ganz genügen. Es ist vortrefflich, wenn der Geist des Schülers außer jenen methodischen Anregungen, von denen ich eben gesprochen habe, auch einen Einblick in den inneren Bau und die mannigfaltige Gliederung der Naturkörper empfängt; aber zu dem, was ich vorhin eine mit unserer Erkenntnis im Einklang stehende Naturanschauung genannt habe, gelangt der junge Mensch durch Kenntnisse in der systematischen Mineralogie, Botanik, Zoologie ebensowenig wie durch einige physikalische Experimente, die ihm vorgeführt werden. Dazu gehört etwas mehr, und ich sehe durchaus keinen Grund, weshalb man dies Mehr in den oberen Klassen des Gymnasiums nicht sollte gewähren können. Ich will, was ich hier meine, „allgemeine Naturkunde“ nennen und verstehe darunter eine Reihe von Belehrungen über das Naturgeschehen und den Naturzusammenhang im großen: eine Erörterung der Stellung der Erde im kosmischen Raume, der in diesem Raume wirkenden Kräfte, Schwerkraft, Licht, eine Geschichte der Erde, einen Einblick in die aufsteigende Reihe der Geschöpfe, in das Zusammenwirken der Naturkräfte, in das Wachstum des Geistes in der Tier- und Menschenwelt. Man wird vielleicht sagen: Unmöglich; das kann die Schule nicht leisten. Sollte sie das wirklich nicht können? Sollte sie rettungslos dazu verurteilt sein, immer um viele Tagereisen hinter der geistigen Bewegung

zurückzubleiben? Was in allen Kultursprachen in Hunderten von Büchern, jedem Grade des Verständnisses und der Vorbildung angepaßt, beschrieben und mit dem größten Interesse von Tausenden gelesen wird, das sollte in der Schule nicht mitteilbar sein? Gewiß, es wäre eine abgeschmackte Forderung, zu verlangen, die Mittelschule solle kosmische Physik und Astronomie, Geologie und Entwicklungsgeschichte, organische Chemie und Biologie treiben. Aber haben denn alle diese Wissenschaften nicht gewisse Resultate gezeitigt, die längst in eine einheitliche Anschauung vom Universum zusammenzufließen begonnen haben? Resultate, die sich verständlich machen und mit dem höchsten Nutzen zur allgemeinen Aufklärung des Geistes nicht nur, sondern auch zur Belebung des Interesses für die eigentliche Naturforschung verwenden lassen, ohne daß man genötigt wäre, in das feine Detail der Methoden und Untersuchungen einzugehen, welche dem Forscher und Fachmann unentbehrlich sind?

Ich leugne durchaus, daß hier ein Problem vorliegt, ich behaupte vielmehr, das Problem einer solchen allgemeinen Naturkunde ist durch eine Reihe der ausgezeichnetsten Arbeiten der Literatur bereits gelöst — es handelt sich nur darum, diese für die Schule nutzbringend zu machen. Und man glaube doch nicht, daß der jugendliche Geist sich seine Neugierde den Wundern und Rätseln der Natur gegenüber durch das abkaufen läßt, was ihm heute die Schule bietet.

Goniometrie der Kristalle, Klassen- und Artmerkmale von Tieren und Pflanzen und der elektrische Apparat auf dem Experimentiertische unserer Schule sind schöne Dinge, und ich erkenne ihren Wert vollauf an. Aber sie geben doch nur Bruchstücke, und die Jugend strebt nach dem Vollen und Ganzen; was man ihr in diesem Drange unbillig versagt, nimmt sie heimlich. Die meisten jungen Leute, die ich kennen gelernt habe, hatten *unter* der Schulbank Büchners „Kraft und Stoff" gelesen. Solche Dinge sollten doch zu denken geben. Es ist ein Unrecht, welches man an der Jugend begeht, wenn man ihr das nicht in der besten und geeignetsten Form gibt, was man ihr doch nicht vorenthalten kann. Ein Erfolg wie der des Büchnerschen Buches wäre undenkbar, wenn es nicht ein Bedürfnis befriedigte. Aber man kann dieses Bedürfnis noch weit besser befriedigen, wenn

man sich nur von aller Metaphysik freihält, die unter keinen Umständen in die Schule gehört, und nur die Tatsachen sprechen läßt oder was sie uns zwingend nahelegen. Auch ohne den Ausblick auf sogenannte letzte Probleme ist die Verkettung der Dinge, welche wir zu übersehen vermögen, großartig genug.

Ich bin zu Ende mit meinen Betrachtungen. Was ich ausgesprochen habe, sind Überzeugungen, die in mir ebenso durch meinen eigenen Bildungsgang wie durch die Betrachtung der allgemeinen Verhältnisse begründet worden sind. Aus ihnen irgendwelche praktisch-pädagogische Konsequenzen zu ziehen, ist hier nicht meine Aufgabe. Es müßte dafür noch eine Reihe von Erwägungen herangezogen werden, auf die ich hier nicht eingehen kann.

Nur eines scheint mir gewiß. Es ist unmöglich, daß die Schule der Zeit voraneilt, denn sie kann sich nur von dem nähren, was Gemeinbesitz unter den führenden Geistern geworden ist. Es ist gefährlich, wenn die Schule hinter den Forderungen der Zeit zurückbleibt, denn jeder Zwiespalt zwischen ihr und den geistigen Medien, in denen sie sich befindet, schädigt sie selbst und den Fortgang der Erkenntnis, d. h. so viel wie die Entwicklung der Kultur. Unsere Ideale liegen in der Zukunft, nicht in der Vergangenheit, und ihnen muß die Schule dienen.

Non scholae discimus, sed vitae!

85

Die Heranbildung von Lehrern für philosophische Propädeutik*)

Referat, erstattet im Wiener Verein „Mittelschule“

(1909)

Sie haben mich eingeladen, mich von meinem Standpunkte als Universitätslehrer über die Heranbildung geeigneter Lehrkräfte für die philosophischen Fächer des Gymnasiums zu

*) Man beachte, daß Jodl österreichische Verhältnisse im Auge hat, die vielfach mit den reichsdeutschen nicht übereinstimmen. (A. d. H.)

äußern. Eine solche Frage ist für die philosophischen Fächer in gewissem Sinne leichter zu beantworten als für andere, in gewissem Sinne aber weit schwerer. Und es kommen dabei nicht nur die eigentümlichen Verhältnisse dieses Erkenntnisgebietes selbst, sondern auch äußere Schulverhältnisse in Betracht. Zunächst liegt auf der Hand, daß es sich um eine viel kleinere Anzahl von Bewerbern handelt als in anderen Fächern. Sehr gering ist ja, verglichen mit den Scharen von Bewerbern, welche die Lehrbefähigung in den klassischen Sprachen, in Geschichte und Geographie, in den mathematischen und naturwissenschaftlichen Fächern anstreben, die Zahl derjenigen, welche die Kombination einer Fachgruppe mit der Philosophie versuchen oder, was wohl in den meisten Fällen vorgezogen wird, späterhin, nach erlangter Approbation für eine bestimmte Fachgruppe, eine Erweiterungsprüfung in der philosophischen Propädeutik ablegen. Und mit seltenen Ausnahmen sind diese Wenigen ein bereits spezialisiertes Material. Denn viel mehr als auf anderen Gebieten — das der Mathematik vielleicht ausgenommen — spricht bei der Wahl der Philosophie die persönliche Begabung das entscheidende Wort. Was den einen beglückt und vertieft, ist dem anderen harte Frone, geistige Qual. Philosophus non fit, sed nascitur.

Offenbar ist auf diesem Gebiete die Zahl der geprüften Kandidaten hinter dem Bedürfnis zurückgeblieben. Soviel ich wenigstens aus gelegentlichen Mitteilungen entnehmen kann, haben die Leiter der Schulanstalten manchmal Mühe, für die propädeutischen Fächer geeignete Kräfte zu finden; und soweit ich mir, eben aus solchen gelegentlichen Mitteilungen, ein Bild von den Verhältnissen machen kann, kommt es immer wieder vor, daß irgend ein Mitglied des Lehrkörpers, bei welchem das scharfblickende Auge des Direktors philosophische Neigungen oder philosophische Anlagen entdeckt hat, mit der Propädeutik provisorisch betraut wird und sich dann erst hinterher die offizielle Lehrbefugnis durch Ablegung der Prüfung erwirbt. Dies ist nicht so ungünstig und so unmöglich, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte, und zwar durch ein glückliches Zusammenwirken äußerer und innerer Umstände.

Da sind zunächst die allgemeinen Vorbedingungen für die

Lehramtsprüfung. Nachdem die frühere, sogenannte pädagogisch-didaktische Hausarbeit — wie ich glaube mit Recht — beseitigt worden war, ist an ihre Stelle die Forderung getreten, sich über den erfolgreichen Besuch von philosophischen Vorlesungen durch Kolloquienzeugnisse auszuweisen. Der ausdrückliche Hinweis auf die Psychologie ist in den Prüfungsvorschriften selbst enthalten und die überaus große Zahl von Kolloquien, welche alljährlich in diesem Fache abgelegt werden, zeigt, daß dieser Hinweis von den Kandidaten befolgt wird. Ähnlich verhält es sich auch mit der Logik, während, nach meinen persönlichen Erfahrungen wenigstens, die Geschichte der Philosophie zwar viel gehört, aber seltener zu Kolloquienzwecken verwendet wird.

Diesen äußeren Umständen kommen dann innere ergänzend zu Hilfe. Ich habe hier im Auge das seit etwa zwei Dezennien im unverkennbaren Aufsteigen begriffene Interesse weiterer Kreise für die Philosophie überhaupt, welches sich in der Literatur ebenso wie in unseren Hörsälen bemerkbar macht und das selbstverständlich der philosophischen Bildung und Vertiefung der Lehramtskandidaten überhaupt zugute kommt. Denn es ist ja kein Zweifel: die Philosophie, vor zwanzig, dreißig Jahren nur eben noch geduldet, mit Geringschätzung angesehen, als ein leidiges, noch nicht ganz beseitigtes Erbstück der Vergangenheit, wird heute wieder als ein Bedürfnis empfunden, ihre Probleme erregen wieder die Gemüter, andere Wissensgebiete suchen sich an ihr zu orientieren, und eine Menge junger Kräfte neigt sich ihr zu.

Die Art, wie die Universitäten — wenigstens die österreichischen — diesen Bedürfnissen entgegenkommen, ist im allgemeinen für das Gymnasium nicht ungünstig. Logik und Psychologie, die beiden Fächer der philosophischen Propädeutik, werden überall gelesen, und zwar im allgemeinen, wie schon aus dem vorhin Gesagten hervorgeht, gewiß nicht ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der Mittelschule.

In der P s y c h o l o g i e ist heute der alte Gegensatz zwischen spekulativer und empirischer Psychologie ganz verschwunden. Wer heute überhaupt Psychologie treibt, pflegt sie als empirische Wissenschaft, die höchstens in Erörterungen über das Verhältnis

zwischen Leben und Bewußtsein oder zwischen Physischem und Psychischem in solche Gebiete übergreift oder aus solchen Problemkreisen Stoff aufnimmt, welche wir als „Weltanschauungsfragen“ bezeichnen. Die Folge dieser Verwandlung der Psychologie in eine empirisch-experimentelle Fachwissenschaft ist eine relative Unifizierung ihres Stoffes und ihrer Lehren, welche neben den Differenzen der einzelnen Richtungen einen gewissen Grundstock von erarbeiteten Erkenntnissen zutage treten läßt. Und es ist eine weitere Wirkung dieser Sachlage, daß derjenige, welcher die Vorlesungen zum Zweck der Unterrichtserteilung zu vertiefen und auszubauen unternimmt, sich leicht eine Anzahl trefflicher Hilfsmittel zur Orientierung verschaffen kann.

In bezug auf die Vorbildung der Lehramtskandidaten im Gebiete der Psychologie muß ich nun einen Wunsch mit voller Entschiedenheit aussprechen, welcher sich aus der gegenwärtigen Art des wissenschaftlichen Betriebes der Psychologie von selbst ergibt. In der modernen Psychologie spielt das Experiment und die durch die Bedingungen des Experimentes geleitete Selbstbeobachtung eine große Rolle, und es hat sich das experimentelle Verfahren, seit vor fünfzig Jahren die ersten einfachen Feststellungen über das Verhältnis von Reizgrößen zu Empfindungsintensitäten gemacht worden sind, immer weitere Gebiete des psychischen Lebens erobert, und man kann heute wohl sagen, daß keine Gruppe psychischer Phänomene von dieser Seite her ganz unberührt geblieben sei, wenn auch allerdings die Erfolge dieser Behandlung sehr verschieden sind. Jedenfalls aber steht die Sache so, daß der Hörer einer Vorlesung über Psychologie nicht nur eine Menge von Feststellungen und Tatsachen überliefert empfängt, welche auf experimentellem Wege entweder gefunden oder durch das Experiment bestätigt oder genauer bestimmt worden sind, sondern daß er von einer Menge von Dingen reden hört, die zwar im gewöhnlichen Leben auch vorkommen und beobachtet werden können, aber ihre exakte Bedeutung, ihren spezifischen Sinn, doch erst durch ein eigentliches experimentelles Verfahren empfangen. Und hieraus ergibt sich die, wie ich glaube, wichtigste Ergänzung, deren der Unterricht in der Psychologie bedarf, um überhaupt und speziell für die Mittelschule fruchtbar zu werden. Man

muß dem Studierenden Gelegenheit geben, wenigstens die wichtigsten psychologischen Begriffe und Lehren, die ein theoretischer Vortrag überliefert, nicht bloß aufzunehmen, sondern zu erleben — dadurch, daß der theoretische Vortrag durch experimentelle Übungen ergänzt und illustriert wird. Eine Menge grundlegender Begriffe für die Psychologie: der Unterschied zwischen motorischer und sensorischer Reaktion, Reaktionszeit, Assoziationszeit, die Unterschiede zwischen untermerklichen, übermerklichen und ebenmerklichen Differenzen, der Unterschied zwischen Reizschwelle und Empfindungsschwelle, die Spannungsempfindungen, die Korrelate des Aufmerksamkeitsaktes, der Unterschied zwischen Merkfähigkeit und Gedächtnis, die Assoziationsfestigkeit, die Bewußtseinslage — sie können erst vollkommen deutlich werden, wenn die Situationen, aus denen heraus diese Begriffe geboren worden sind, unter sachverständiger Leitung erlebt und die betreffenden Begriffe aus der eigenen Erfahrung heraus erzeugt werden. Gewiß: die Psychologie befindet sich da in einer weit ungünstigeren Lage als etwa Physik und Chemie oder die beschreibenden Naturwissenschaften. Ein physikalisches, ein chemisches, selbst ein physiologisches Experiment läßt sich in vielen Fällen vor einem großen Hörsaal auf eine allen sichtbare und alle überzeugende Weise ausführen; ein naturkundliches Präparat, ein Skelett, eine Pflanze kann man vielen gleichzeitig demonstrieren; ein psychologischer Prozeß läßt sich in der gleichen Weise nicht deutlich machen. Die Bedingungen des Experimentes und die äußere reaktive Seite können natürlich mehrere zugleich wahrnehmen; die Sache selbst, um die es sich eigentlich handelt, immer nur das reagierende Subjekt, die Versuchsperson allein.

Es ist aus diesem Grunde ganz oder fast ganz ausgeschlossen, das psychologische Experiment unmittelbar in den Hörsaal selbst zu verlegen; aber um so wichtiger ist es, es in der Form einer begleitenden und erläuternden Übung neben den Vorlesungen hergehen zu lassen. Ich habe dabei, wie ich ausdrücklich hervorheben will, nicht solche Experimente im Auge, welche sich irgendwie die Fortführung der Forschung und die Ermittlung neuer Tatbestände zur Aufgabe machen, sondern lediglich illustrative Versuche, welche gar keinen anderen Zweck haben, als

dem Hörer gewisse Grundbegriffe der modernen Psychologie verständlich und das Verfahren des Experimentes in der Psychologie in seinen Grundlagen deutlich zu machen. Und ich brauche vor diesem Kreise von erfahrenen Pädagogen nicht weiter auszuführen, wie wichtig der Erfolg einer solchen Unterweisung auch für den Unterricht am Gymnasium werden könnte; wie sehr er auch dort das nur Angeeignete in ein Erlebtes verwandeln und wie sehr er es dem Lehrer erleichtern würde, wenigstens einiges, namentlich dasjenige, was ohne Apparate ausführbar ist, auch in die Schule zu übertragen, wo es gewiß ungemein anregend wirken würde.

Da, wo noch nicht einmal die ersten Anfänge eines experimentellen Betriebes der Psychologie vorhanden sind, wie z. B. an der Wiener Universität, kann natürlich an dieses wichtige Hilfsmittel für die Vertiefung psychologischen Verständnisses bei den Lehramtskandidaten und für die Belebung des Propädeutikunterrichtes am Gymnasium nicht einmal von ferne gedacht werden. Erst wenn wenigstens ein bescheidenes Institut für experimentelle Psychologie entstanden sein wird, wird sich diese Anregung vielleicht in Unterrichtspraxis umsetzen lassen, wobei es mir vielleicht gestattet ist zu erwähnen, daß ich bei meinen durch Jahre fortgesetzten Bemühungen um die Errichtung eines solchen Institutes und in meinen darauf abzielenden Eingaben gerade diese didaktischen Bedürfnisse in weit höherem Grade betont habe als die heute nur unter günstigen Bedingungen zu fördernden Forschungsaufgaben. Günstiger liegen die Verhältnisse da, wo bereits Institute vorhanden sind. Natürlich setzen aber derartige Demonstrationen wenigstens eine gewisse Geräumigkeit voraus; denn bei den heutigen Frequenzziffern wäre gewiß der Andrang bei einem Fache, das für alle Bewerber um ein Lehramt vorgeschrieben ist, ziemlich bedeutend. Und hieraus ergeben sich dann sofort wieder andere Schwierigkeiten. Denn, wie ich schon vorhin ausgeführt habe, eine derartige Unterweisung in experimenteller Psychologie vermag ohne individualisierende Behandlung ihr Ziel nicht zu erreichen und wird ungemein zeitraubend, weil dieselben Vorführungen mehrfach wiederholt werden müssen. Doch das sind Spezialfragen des Betriebes, auf welche ich an dieser Stelle nicht näher eingehen

kann, ebensowenig wie es im Rahmen meiner heutigen Aufgabe liegt, irgend einen detaillierten Plan für derartige Übungen aufzustellen.

Ich wende mich vielmehr dem zweiten Hauptgegenstande der philosophischen Propädeutik an den Gymnasien, der L o g i k, zu. Einem anregenden und erfolgreichen Betriebe dieser Disziplin begegnen viel größere innere Schwierigkeiten als der Psychologie. Der Psychologie als einer beschreibenden, beobachtenden, systematisch konstruierenden Naturwissenschaft des geistigen Lebens steht ein ungemein großes Tatsachenmaterial zu Gebote, und es ist jedem nur einigermaßen geschickten Lehrer leicht, den ganzen begrifflichen und genetischen Aufbau des Seelenlebens, nach welchem System er ihn auch geben mag, dadurch zu beleben, daß er die Schüler zur Selbstbeobachtung anregt. Wer einmal begriffen hat, welch unerschöpfliche Quelle psychologischer Erkenntnis aus der Selbst- und Menschenbeobachtung fließt, und eine Ahnung von den Methoden gewonnen hat, um dieses Material nutzbar zu machen, der hat damit ein unschätzbares Mittel der Klärung in bezug auf das Verständnis von Welt und Menschen gewonnen, und jeder einigermaßen empfängliche Schüler wird das bald herausfühlen.

Ich bezweifle sehr, ob bei der Logik das gleiche erzielt werden könne, will mich aber bei Erörterungen über Nutzen und Wert der Logik als Bestandteil der philosophischen Propädeutik an dieser Stelle nicht weiter auslassen, sondern mir einige kritische Bemerkungen in bezug auf die zweckmäßigste Gestaltung dieses Unterrichtes überhaupt bis auf den Schluß versparen. Aber jedenfalls darf nicht unerwähnt bleiben, daß sich die Logik heute in einer ganz anderen Verfassung befindet als die Psychologie. Die Ausmerzung der Erkenntnistheorie und der Metaphysik — dieses schleichenden Giftes, das in den Adern der modernen Philosophie wühlt —, welche der Psychologie in ziemlich hohem Grade gelungen ist, befindet sich in der Logik erst im Gange. Ja man kann sagen, der alte Gegensatz zwischen formaler und erkenntnistheoretischer Logik, nie ganz ausgestorben und durch die ganze Literatur sich hinziehend, hat neuerdings erhebliche Verschärfung erfahren durch den Streit zwischen Psychologismus und Transszendentalismus in der Logik, in deren ungeschlichtetem

Konflikt eine neue Richtung, der logische Realismus, — in seinen extremsten Vertretern die Logik nicht als eine Geisteswissenschaft, sondern als eine Sachwissenschaft bezeichnend — das entscheidende Wort zu sprechen sich anschickt. Zu dieser Bewegung in den Prinzipienfragen kommt eine zweite in bezug auf die zweckmäßigste Darstellungsform. Gegen die aristotelisch-scholastische Umfangslogik, insbesondere gegen ihre komplizierte Lehre von den Schlußformen unter Berücksichtigung der Stellung des Mittelbegriffes, ist seit langem eine Bewegung im Gange, welche Anleitung gibt, das Urteil als eine logische Gleichung aufzufassen, jedes Urteil als eine solche darzustellen und damit die Aufgaben des Schließens, und zwar um so mehr, je komplizierter seine Voraussetzungen sind, als einen Kalkul, d. h. als die Auflösung von Gleichungen durch das Hilfsmittel der Substitution, zu behandeln. Die Vorteile dieser Methode, welche von den Engländern zuerst und mit Eleganz ausgebildet worden ist, schlage ich gerade für die Schule hoch an, und es wäre gänzlich verfehlt, wenn man ihr, wie dies zuweilen geschehen ist, systematische Ausbildung von Gedankenlosigkeit zum Vorwurf machen wollte. Nur die Auflösung eines solchen logischen Kalkuls ist eine mechanische Operation, welche nach bekannten algebraischen Regeln erfolgt. Die eigentliche Gedankenarbeit steckt auch hier, wie bei aller Anwendung der Mathematik auf konkrete Aufgaben, im Ansatze. Der für die Zwecke der Schule wichtigste Vertreter dieser logischen Algorithmik ist Stanley Jevons, dessen ausgezeichnetes Werk „The Principles of Science" ich gern in den Händen eines jeden sehen möchte, welcher in der Schule Logik zu unterrichten hat, und von dem ich nur bedauern kann, daß sich, obwohl es vor kurzem bereits die siebente englische Auflage erlebt hat, noch immer kein Autor und kein Verleger für eine deutsche Ausgabe gefunden haben. Um so größer möchte ich das Verdienst anschlagen, welches sich Hans Kleinpeter dadurch erworben hat, daß er wenigstens die „Elementary lessons of logic" desselben Autors unter dem Titel „Leitfaden der Logik" in einer deutschen Bearbeitung herausgegeben hat, und ich stehe nicht an, dieses Werk als das beste Handbuch, welches bis heute für den Gebrauch an Mittelschulen zur Verfügung steht, zu bezeichnen.

Es ist selbstverständlich, daß ein akademischer Vortrag über Logik an viele Grundprobleme der Erkenntnis rühren muß und daher vieles in seinen Bereich ziehen wird, was in der Schule unmöglich behandelt werden kann. Aber anderseits müßte für den Schulgebrauch wenigstens da, wo formale und nicht die für diesen Zweck ganz unbrauchbare erkenntnistheoretische und kategoriale Logik vorgetragen wird — und derartige Vorlesungen sind ein absolutes Bedürfnis — nach zwei Richtungen vorgesorgt werden. Erstens ist es notwendig, daß der Hörer und künftige Lehrer der Logik völlig herausgehoben werde aus der geistlosen Absurdität der Beispiele, welche als Proben der Art, wie kein Mensch wirklich denkt, noch immer in allzu großer Monotonie die Lehrbücher füllen, und eine ausgiebige Menge von Belegen logischer Operationen aus dem wirklichen Leben der Wissenschaft zur Verfügung erhält, die er dann nach Kenntnis und Bedarf aus der Praxis seines eigenen wissenschaftlichen Betriebes und aus seiner Lektüre vervollständigen und ergänzen kann. Zweitens aber müßten wir, auch in diesem Punkte den Engländern folgend, welche sich gerade um die Ausbildung der modernen Logik so große Verdienste erworben haben, für den Gebrauch der Schule auf praktische Anwendung der logischen Regeln und Methoden Bedacht nehmen, was wieder, ebenso wie die lebendigere Erfassung der Grundbegriffe moderner Psychologie, nur in Form von Übungen zur Logik geschehen könnte. Es ist in der Tat eine der merklichsten Differenzen, welche sich aufdrängen, wenn man englische und deutsche Lehrbücher praktischer Logik vergleicht: die große Zahl von Übungsaufgaben, welche sich dort findet, die rein theoretischen Darlegungen hier. Ich möchte auch in dieser Hinsicht wieder auf das vorhin schon erwähnte Buch von Jevons aufmerksam machen.

Wie sich eine derartige Unterweisung praktisch am besten gestalten ließe, ob sie eine Einspannung in die festen Formen des Seminars verträgt oder ob sie nicht vielleicht besser in freien Übungsstunden in direktem Anschlusse an die Vorlesung gegeben würde — das sind Fragen der akademischen Organisation, über die ich mich hier um so weniger aussprechen will und kann, als dabei naturgemäß die bestehenden Personalverhältnisse und

sonstigen Einrichtungen ein entscheidendes Wort mitzusprechen haben dürften.

Nur auf e i n e Schwierigkeit möchte ich hinweisen, welche auf diesen geisteswissenschaftlichen Gebieten im Unterschied von den naturwissenschaftlichen besteht. Es ist absolut notwendig, daß der theoretische Vortrag einer Disziplin wie Psychologie und die dazu gehörigen Demonstrationen oder Übungen in den gleichen Händen liegen, weil es sonst allzu leicht geschehen könnte, daß das, was gelehrt wird, und das, was demonstriert oder geübt wird, nicht recht zueinander paßt. Für den Professor würden derartige Übungen und Demonstrationen, die sich notwendig ad personam wenden müßten, namentlich bei einer großen Anzahl von Teilnehmern, eine schwere Last sein; Assistenten aber sind bei den philosophischen Lehrkanzeln unbekannt und für die meisten der von ihnen zu erfüllenden Aufgaben auch unnötig. Da freilich, wo dem Betrieb der Psychologie experimentelle Hilfsmittel beigestellt worden sind, also die Unterrichts- und Forschungsmethode der naturwissenschaftlichen mehr genähert worden ist, hat sich auch die Institution der Assistenten eingebürgert, und ihnen würde naturgemäß die demonstrierende Ausführung der Vorträge des Professors über allgemeine Psychologie zufallen.

In der Logik steht es anders; da würde wohl dasjenige, was der Einübung der logischen Lehren dient, am besten als Bestandteil der praktisch-pädagogischen Unterweisung gemacht werden, was keine besonderen Schwierigkeiten hätte, da ja der Professor der Pädagogik immer zugleich ein philosophisch gebildeter Mann sein muß und dasjenige, was von der Logik — der formalen natürlich — im Übungswege behandelt werden kann, keine allzu großen Abweichungen zuläßt.

Und hier bin ich nun in meinen Darlegungen freilich an einen Punkt gekommen, wo ich mir die ketzerische Frage — ketzerisch gegenüber den bestehenden Schulordnungen und dem langjährigen Gebrauche der philosophischen Propädeutik — erlauben möchte: Muß denn überhaupt Logik in der Schule gelehrt werden? Diese Frage liegt ja freilich von dem heutigen Beratungsthema etwas seitab und geht auf eine lex ferenda, nicht auf die zweckmäßigste Gestaltung und Anwendung der lex lata. Aber wenn die geehrte

Versammlung geneigt ist, mir noch einige Minuten Gehör zu schenken, so möchte ich zum Abschlusse meiner heutigen Ausführungen in bezug auf diesen Punkt noch einige Ideen auszusprechen mir erlauben.

Ich kann mich nicht auf eigene Erfahrungen an Gymnasien berufen. Aber ich habe während meiner vieljährigen Tätigkeit als Universitätsprofessor von früheren Schülern viele Klagen über die außerordentliche Schwierigkeit und Erfolglosigkeit des propädeutischen Unterrichtes in der Logik gehört, und ein Blick in die Mehrzahl der amtlich approbierten Lehrbücher läßt mich kaum zweifeln, daß diese Klagen ihren guten Grund haben. Gewiß ist kein anderes Schulfach so schwer zu beleben und für den Schüler einigermaßen schmackhaft zu machen wie die Logik, wie sie nun einmal in der Schule behandelt werden muß. Aber ich frage noch einmal: Ist sie denn unersetzlich? Leistet denn die immanente Logik, welche in Grammatik und Mathematik steckt, implicite für die formale Ausbildung des Schülers nicht dasselbe oder mehr als eine explicite gegebene Erörterung und Einübung der logischen Formen und Normen, wenn die eigentlichen logischen Fundamentalprobleme, die nur im Zusammenhange mit Erkenntnistheorie und Methodenlehre erörtert werden können, doch beiseite bleiben müssen? Der jugendliche Geist ist hungrig nach sachlichem Wissen; er hat brennende Fragen an das Dasein, an die Welt. Die Logik, wenigstens die Schullogik, bleibt darauf stumm. Würden wir besitzen, was wir heute nicht haben und in absehbarer Zeit auch nicht haben werden: eine herrschende Philosophie, welche den Geist der Zeit in sich darstellt, eine einheitliche Weltanschauung, — so würde ich dafür plädieren, daß man dem Schüler in der obersten Klasse eine Einführung in dieselbe zuteil werden lasse. Das ist heute schwieriger als jemals. Aber vielleicht läßt sich dafür wenigstens ein gewisser Ersatz schaffen: Statt einer einheitlichen Weltanschauung wenigstens Typen, charakteristische, leicht verständliche, klar durchgebildete Typen von Weltanschauungen. Und wo wären diese besser zu finden als in der griechischen Philosophie, deren unersetzlicher propädeutischer Wert gerade darin besteht, daß sie uns die Probleme der Gegenwart gewissermaßen in statu nascendi, in ihrer einfachsten Form, zeigt? Warum diese Geistes-

schätze für die Schule ungenutzt lassen? Warum nicht die Logik aus dem Propädeutikunterricht entfernen, die Psychologie in den Lehrplan des VII. Schuljahres vorrücken, das sie ebenso leicht und gewiß mit größerer Freude aufnehmen wird, als jetzt die Logik, und die freigewordene Stelle im Lehrplan des VIII. Schuljahres mit einer Anthologie aus der griechischen Philosophie ausfüllen, welche den großen Vorzug hätte, daß sie dem Schüler diese feinste Blüte des antiken Geisteslebens, die ihm heute auf dem Gymnasium absolut unbekannt bleibt, erschließen und zugleich die großen Probleme der Menschheit vor ihm ausbreiten würde? Die großen Probleme der Menschheit: denn ich denke mir eine solche Anthologie nicht wieder an gleichgültigen Außenwerken, wie etwa den sogenannten sokratischen Dialogen Platos, herumspielend, sondern direkt auf das höchste losgehend: Metaphysik, Ethik, Politik. Und ich denke sie mir so, daß jede Möglichkeit, auch diese Dinge wieder zur Einübung grammatischer Formen zu benutzen, von vornherein ausgeschlossen ist, d. h. mit doppeltem Text, also griechisch und deutsch, so daß der deutsche Text, natürlich eine mustergültige, aber absolut freie Übersetzung, das allgemeine Verständnis ohne weitere Mühe der sprachlichen Interpretation gewährleistet, der griechische zur Verdeutlichung des Wortsinnes im einzelnen und zur Erörterung kontroverser Punkte herangezogen werden kann.

Die Vorteile, welche ein auf solcher Grundlage sich aufbauender Propädeutikunterricht gegenüber dem heutigen in der Logik mit sich bringen würde, kann ich hier ebensowenig weiter ausführen wie die Art und Weise, wie ich mir die Gestaltung einer solchen Anthologia philosophica im einzelnen denke. Nur das eine möchte ich noch sagen: Der größte Vorteil vor allem wäre der, daß dasjenige, was wir Professoren der Philosophie vor allem in unseren Schülern zu erzeugen trachten: das ingenium philosophicum, d. h. die Unabhängigkeit des Denkens, das tiefe Gefühl von der Vielgestaltigkeit der Wahrheit und die Fähigkeit, in scheinbaren Gegensätzen die höhere Einheit zu finden, — daß diese Eigenschaften, für die es keine schulmäßige Unterweisung, sondern nur die Anpassung an persönliche Vorbilder gibt, für die Schule nutzbar gemacht würden.

86

Höhere Mädchenbildung und die Gymnasialfrage

(1899)

Die Zulassung von Mädchen zu den philosophischen Fakultäten als ordentliche Hörer — diejenige Form der Immatrikulation, welche die Vorbedingung für die Erlangung akademischer Grade und die Teilnahme an den Staatsprüfungen bildet — ist durch das österreichische Unterrichtsministerium allgemein und unbedingt an das Reifezeugnis eines humanistischen Gymnasiums geknüpft worden. Für die Errichtung von Mädchengymnasien gelten die allgemein gesetzlichen Vorschriften, und es stehen ihr keine prinzipiellen Hindernisse im Wege, vorausgesetzt, daß sich die Mittel finden, um sie zu fundieren, da der Staat bisher keine Veranlassung gefunden hat, mit der Gründung solcher Anstalten selbständig vorzugehen. Auch in Preußen liegen die Verhältnisse ähnlich. Zwar läßt dort eine prinzipielle Entscheidung über die Zulassung von Mädchen zum Universitätsstudium immer noch auf sich warten, obwohl es bereits dreieinhalb Jahre her sind, daß die erste preußische Abiturientin ihr Examen bestanden hat. Einstweilen veröffentlicht das „Zentralblatt für die gesamte Unterrichtsverwaltung in Preußen“ im Aprilheft 1899 ein Gutachten (es ist nicht gesagt, von wem erstattet) zur Erläuterung einer ebenda mitgeteilten Ministerialentscheidung über die Errichtung eines Mädchengymnasiums in einem bestimmten Falle, und aus diesem Gutachten geht hervor, daß auch die preußische Unterrichtsverwaltung eine gymnasiale Vorbildung für den allein richtigen Weg hält, um junge Mädchen zu den akademischen Studien zu führen.

Insofern also enthalten diese Bestimmungen nichts, was sie von den in Österreich geltenden Anschauungen wesentlich unterschiede. Allein im Zusammenhange ihrer Begründung findet man einige sehr auffallende Bemerkungen, die vielleicht geeignet sind, auf die ganze Frage der besten Vorbildung für die Universität gewisse Streiflichter zu werfen. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es bekanntlich nicht dasselbe; und ob ein Urteil als Privatmeinung eines Gelehrten oder als Grundsatz einer Unterrichtsbehörde auftritt, macht einen gewaltigen Unterschied.

Zunächst ist es sehr auffallend, daß jene Verfügung über die Errichtung eines Mädchengymnasiums ein Aufnahmealter von vierzehn Jahren als ungenügend bezeichnet und einen noch späteren Beginn der Gymnasialstudien für Mädchen als Prinzip für die Organisation des Unterrichtes verlangt. Die Art, wie dies begründet wird, verdient volle Zustimmung. Gewiß: „Der Entschluß der Mädchen zum akademischen Studium muß ein vollständig freier sein; dieses Studium kann überhaupt nur Erfolg haben, wenn die Schülerinnen aus eigener Bewegung, nach ernster Prüfung ihrer Neigung und ihrer Begabung sich dafür bestimmen.“ Aber wenn ein Mädchen, „welches das Ziel der höheren Mädchenschule erreicht hat“, mit fünfzehn oder sechzehn Jahren in eine Gymnasialschule eintritt, um durch sie die Reife für die Universität zu empfangen — ist das Mädchengymnasium dann nicht genötigt, in drei, höchstens vier Jahren das nämliche zu leisten, wozu das humanistische Gymnasium im Deutschen Reiche neun, in Österreich acht Jahre nötig hat? Hält man dies überhaupt für möglich, so führt es zu Schlüssen, welche für das humanistische Gymnasium, wie es heute besteht, geradezu vernichtend sind. Denn es ist ja auch bei Knaben ein vielbeklagtes Elend, daß sie in humanistische Anstalten gesteckt werden, bevor weder bei ihnen selbst noch bei Eltern und Erziehern irgendwelche Klarheit darüber besteht, ob sie sich für die daraus resultierenden Berufsarten eignen. Und möchte man nicht auch sie davor schützen, daß ihnen um so schwankender Aussichten willen „ein so lückenhaftes und einseitiges Wissen, von geringem Wert für ihr weiteres äußeres Leben, für ihr inneres von noch geringerem“ — ich zitiere wörtlich aus dem Gutachten — eingepfropft werde? Da nicht anzunehmen ist, die preußische Unterrichtsverwaltung wolle die immatrikulierten Studentinnen wegen ungenügender Vorbildung von vornherein zur Minderwertigkeit verurteilen, so muß sie offenbar selbst an die Möglichkeit glauben, daß bei geeigneter geistiger Vorbildung ein drei- bis vierjähriges humanistisches Studium als Vorschule für die Universität ausreichend sein könne. Dies mögen sich die Gymnasialreformer gesagt sein lassen!

Das Gutachten enthält aber noch eine andere, sehr auffallende Erklärung. In dem Augenblicke, wo die Schranken fallen, welche

die Frau von den höheren Studien ausschlossen, erhebt sich natürlich die Frage, was die Rückwirkung auf die Bildungswege des weiblichen Geschlechtes sein werde. Wer im Universitätsstudium der Frauen nur eine Abart des so vielgestaltigen Sports unserer Tage erblickt, der die Mädchen erst zum Schwimmen und Eislaufen, dann auf den Lawn-Tennisplatz, dann aufs Zweirad und zuletzt in die Hörsäle geführt hat, der mag sich ja völlig dabei beruhigen, daß da und dort ein Mädchengymnasium den Bedürfnissen dieses Bildungssports zu dienen sucht. Anders derjenige, welcher die Meinung gewonnen hat, daß es sich bei diesen Bestrebungen um zwei sehr ernsthafte Dinge handle: um die Möglichkeit, wenigstens eine Anzahl Frauen in die obersten Schichten des sozialen und ökonomischen Lebens emporzuheben, und zwar nicht bloß als die Frauen ihrer Männer, sondern durch die eigene Arbeitsleistung; sodann um die Hebung des ethischen und intellektuellen Niveaus der Frauenwelt überhaupt. In den Augen eines solchen ernsten Beobachters wird es natürlich wünschenswert erscheinen, daß eine möglichst große Zahl von Mädchen sich höhere Bildung erwerbe, und als „höhere Bildung" kann von dem Augenblicke an, in welchem die akademischen Studien auch Frauen prinzipiell offen sind, nur noch eine solche betrachtet werden, welche als Vorschule zum Universitätsbesuch gelten kann. Aber je eifriger man diese Möglichkeit herbeiwünschen wird, daß die Lehrpläne unserer höheren Mädchenbildung durch den Ausblick auf ein späteres wissenschaftliches Studium der Schülerinnen gesäubert und vertieft werden (mag dann auch immer nur ein Bruchteil der Schülerinnen wirklich zur Universität gelangen); je mehr man von solch höherem Ernste der Frauenbildung mächtigen Beistand bei der Lösung sozialer und politischer Probleme erhoffen wird — um so weniger wird man den Weg zu all diesen schönen Möglichkeiten einfach in einer ausgiebigen Umwandlung höherer weiblicher Bildungsanstalten in Gymnasien mit ihrem jetzigen Lehrplane erblicken können. Selbst die preußische Unterrichtsverwaltung, der man im allgemeinen wohl keine Unterschätzung der humanistischen Bildung wird vorwerfen können, scheint sich mit einem gewissen Grauen von diesem Bilde abzuwenden. Und ich gestehe offen: obwohl ich aus den vorhin angedeuteten Gründen seit langem ein Anhänger des

akademischen Frauenstudiums bin, ist die Besorgnis vor dem humanistischen Mädchengymnasium, die Furcht, auch diese frische Kraftquelle wieder im Schutte der Vergangenheit versickern zu sehen, so groß gewesen, daß ich zweifelhaft wurde, ob nicht alle eingreifenden Maßregeln auf diesem Gebiete so lange hinausgeschoben werden sollten, bis eine Reform des Gymnasiums im Sinne moderner Bildungsbedürfnisse endlich gelungen sei.

Der Gang der Dinge scheint indessen zu zeigen, daß hier wie in anderen Fällen selbst ein unvollkommener Anfang besser ist als endloses Theoretisieren. Die Zulassung von Frauen zum Universitätsstudium, wenigstens an der philosophischen Fakultät, heute in Österreich eine vollzogene Rechtstatsache, wird es auch in Preußen und im Deutschen Reiche überhaupt bald werden, und auf die Dauer werden sich auch die juristischen und medizinischen Fakultäten den Frauen nicht verschließen können. Diese Tatsachen wirken nach natürlichen Gesetzen zurück auf die so brennende Gymnasialfrage, da gesonderte Wege der Vorbildung für die Universität nicht denkbar sind. Und geht man den Erwägungen der preußischen Unterrichtsverwaltung auf ihrem eigenen Boden nach, so steht man bald vor einer merkwürdigen Perspektive. Es ist ein bekanntes und wahres Wort, Luther sei der Reformator der Katholiken so gut gewesen wie der Protestanten. Vielleicht wird das Frauenstudium auf Universitäten der Anstoß nicht nur zu einer Umgestaltung der höheren Mädchenbildung, sondern der höheren Schule überhaupt. Vielleicht lernt man an den Gefahren, mit welchen das Gymnasium, wie es ist, die Mädchen bedrohen würde, wenn erst die Zahl derer, welche durch diese Pforte zur Universität gelangen wollen, größer würde — vielleicht wird man an diesem neuen Schülermateriale sich der Bildungsmängel des heutigen humanistischen Gymnasiums bewußt, welche zurzeit noch so wenig bemerkt, jedenfalls an den leitenden Stellen so ungern eingestanden werden. Im Hintergrunde sehe ich eine *einheitliche* höhere Schule mit einem Lehrplan, der für beide Geschlechter der nämliche ist, beiden das gleiche Maß allgemeiner Kenntnisse, die gleiche stramme geistige Disziplin sichert und der eben durch Absehen von aller Vorbereitung auf bestimmte Berufszwecke

sich von Einseitigkeit und Dürre freihält — in den Jahren aber, wo eine Entscheidung von Lernenden und Lehrenden mit einiger Sicherheit bereits getroffen werden kann, etwa im sechzehnten Jahre, sich teilend und in die Vorbereitung für bestimmte Lebensberufe und bestimmte Wissensgruppen hinüberlenkend.

87

Das Mädchengymnasium

(1903)

Vor wenigen Tagen hat das preußische Abgeordnetenhaus in seiner Beratung des Unterrichtsbudgets wieder einmal die Frage des Gymnasialunterrichtes für Mädchen verhandelt: Nicht eine Frage großer Organisationen, sondern nur die Angliederung von Gymnasialkursen an eine höhere Mädchenlehranstalt in einem Berliner Vororte. Gleichwohl hat die Debatte, an welcher sich Vertreter konservativer und fortschrittlicher Richtungen beteiligten und in welche auch der Chef der preußischen Unterrichtsverwaltung wiederholt eingriff, eine Menge Dinge von prinzipieller Wichtigkeit gestreift, wenn auch kaum gründlich erörtert. Dies ist ganz natürlich. Denn heute handelt es sich auch beim einzelnen Falle immer um grundsätzliche Entscheidungen. Der einzelne Fall hat eine vorbildliche Kraft; er schafft eine bestimmte Voraussetzung, er gibt einen Anhaltspunkt für die weitere Entwicklung. Je nachdem man diese Entwicklung wünscht oder fürchtet, je nachdem man sie in ihren weiteren Folgen einschätzt, wird man den Anfängen entweder freundliche Förderung oder starren Widerstand entgegensetzen. Von dem allen gibt die im preußischen Abgeordnetenhause geführte Debatte ein treuliches Spiegelbild. Es ist interessant, sie mit früheren Erörterungen des gleichen Problems zu vergleichen. Man sieht, wie gewisse Ideen, nachdem sie einmal ausgesprochen sind und lebendige Kräfte in ihren Dienst gezogen haben, sich langsam ihren Weg vorwärts bohren, auch durch das sprödeste Material. Die ruhige Sachlichkeit, mit welcher diesmal die Frage von den preußischen Volksvertretern behandelt wurde, bildet einen beachtenswerten Kontrast

zu den Ausbrüchen stürmischer Heiterkeit, welche bei früheren Anlässen die Erörterungen über das Frauenstudium zu begleiten pflegten; die weittragenden sozial- und bildungspolitischen Gesichtspunkte, welche im großen und ganzen die Debatte beherrschten, zu den mehr oder minder faulen Witzen, die lange als ausreichende Argumente angesehen wurden. Die kleine Schar der mutigen und vor allem arbeitsfreudigen Frauen, welche als Pioniere ihres Geschlechtes auszogen, um in dem unermeßlichen Landgebiet der Wissenschaft für sich und ihresgleichen Siedlung zu gewinnen, welche die hundert und hundert Schwierigkeiten eines Maturitäts-, eines Doktorexamens glücklich überwunden haben, dürfen sich mit freudigem Stolz gestehen: Wir haben nicht vergebens gerungen. Gegen festgewurzelte Vorurteile und vorgefaßte Meinungen hilft eine einzige entschlossene Tat, welche sie praktisch ignoriert, mehr als die scharfsinnigsten Auseinandersetzungen. Hundert Frauen, die sich unter dem Drucke der für das männliche Geschlecht geltenden Bestimmungen zu einem guten Mittelmaß wissenschaftlicher Leistung emporgearbeitet haben, beweisen gegen den „physiologischen Schwachsinn des Weibes“ mehr als alle Hirnanatomie und alle Hirngewichtsbestimmungen. Es ist auch interessant zu beobachten, wie es von der vor fünfzig Jahren im Gewande einer deduktiven naturwissenschaftlichen Wahrheit auftretenden natürlichen Minderwertigkeit des Weibes in bezug auf den Intellekt heute schon stiller und stiller wird und wie an die Stelle dieser Argumente a priori teils sozialhygienische, teils sozialpolitische Erwägungen treten.

Aber wenn die Frage auch heute nicht mehr in so völligem Dunkel vor uns liegt wie vor einigen Jahrzehnten: gelöst ist sie noch lange nicht. Und kein schlimmerer Irrtum könnte begangen werden, als wenn man meinen wollte, es seien nur praktische Widerstände zu überwinden, die durch eine ausdauernde Agitation von seiten der „Frauenrechtler“ hinweggeräumt werden könnten. Die Schwierigkeiten liegen im Wesen der Sache selbst, und wenn wir langsam vorwärts kommen, so mag daran wohl da und dort Mangel an gutem Willen schuld sein; gewiß noch mehr aber unsere Unfähigkeit, volle Klarheit in den verwickelten Komplex von Fragen zu bringen, der sich um die entscheidenden Punkte

lagert. Und gerade in bezug darauf kann man einer solchen Debatte die lehrreichsten Anregungen entnehmen.

Mit erfreuender Offenheit und Entschiedenheit ist von freisinniger Seite ein Prinzip von der größten und weitesttragenden Bedeutung ausgesprochen worden: Erschließung der höheren Berufe, welche eine akademische Ausbildung voraussetzen, für die Frauen. Das heißt praktisch so viel wie Zugang der studierenden Frau zu allen Fakultäten, zu allen akademischen Graden und damit zugleich zu allen Staatsprüfungen. Man kann das fordern vom Standpunkte der sozialen Billigkeit, welcher in diesem Falle zugleich der der sozialen Zweckmäßigkeit ist. Es soll der Frau, in welcher höhere intellektuelle Begabung lebendig ist, der Zugang zu den Quellen höchster Bildung nicht verwehrt werden, weil sie nur so zu vollem Ausleben ihrer Persönlichkeit gelangen kann und weil jede Persönlichkeit in diesem Sinne, jeder Mensch, der, aus innerem Drange und in der Richtung seiner natürlichen Kraft sich entwickelnd, etwas geworden ist, für die Gesellschaft höchst wertvoll ist; unendlich viel wertvoller als ein Mensch, „der werden kann, was er will, weil er zu nichts Bestimmtem Talent hat“. Konservative Redner haben sich mit einem gewissen Entsetzen von dem Bilde abgewendet, welches in ihren Augen eine Gesellschaft darbietet, deren Gefüge in den oberen, leitenden Schichten durch das von allen Seiten eindringende weibliche Element gelockert wird. Sie haben darauf hingewiesen, daß damit das Verhältnis zwischen den Geschlechtern in eine ganz neue Phase seiner Entwicklung eintrat. An Stelle des Kampfes um Liebe werde der Kampf ums Brot treten; das soziale Nebeneinander von Mann und Weib, schon bisher nicht immer friedlich, werde unheilbar vergiftet werden. Zustände würden sich in den höheren Berufen herausbilden, wie sie vor den Anfängen der modernen Fabrikgesetzgebung die Lage des Arbeiters nach natürlichen ökonomischen Gesetzen so verzweifelt machten: wie einst der Arbeiter erst seine Frau, dann die Kinder in die Fabrik hineinzog, um den eigenen elenden Lohn zu verbessern und den Unterhalt für seine Familie zu bestreiten, und dann mit allen zusammen hungerte und auf eine immer tiefere Stufe der Lebenshaltung sank, so werde aus den gebildeten Kreisen die Anschauung völlig verschwinden, daß der Mann die Frau zu

erhalten habe; und auch hier werde der Gehalt des Mannes davon bestimmt werden, ob er ausreiche, in Gemeinschaft mit seiner Frau die Familie zu erhalten. Der Mann selbst werde die Frau bevorzugen, die imstande ist, mittels ihrer gelehrten Ausbildung zum Unterhalt beizutragen.

Man kann über solche Phantasien eines Pessimisten lächeln; man kann ihnen die Angst vor der erstarkenden weiblichen Konkurrenz unterschieben; kann auf Amerika verweisen, wo den Frauen prinzipiell der Zugang zu jedem Berufe geöffnet ist, ohne daß eine vollständige Lockerung des sozialen Gefüges eingetreten oder der standard of work in den höheren Schichten erniedrigt worden wäre; man kann darauf verweisen, daß der natürliche Gang der Dinge, daß starke instinktive Neigungen der Frauen in ihrer Mehrheit, die nicht so bald erlöschen dürften, ein Gegengewicht gegen allzu starkes Andrängen in die Berufe geben würden, welche sehr erhebliche intellektuelle Anstrengungen schon in der Vorbildung voraussetzen — das alles darf uns nicht hindern, anzuerkennen, daß in jenen Befürchtungen ein Kern von Wahrheit steckt, den nur ein einseitiger Anwalt der Frauen, aber kein ernster Freund unserer Kultur unbeachtet lassen mag. Ich will versuchen, diesen Punkt, der in der Debatte des preußischen Abgeordnetenhauses wohl gestreift, aber, wie es dem Fernerstehenden wenigstens scheint, nicht mit voller Klarheit herausgearbeitet wurde, mit einigen Bemerkungen deutlicher zu machen.

Alle sozialen Einrichtungen, die sich auf den Unterricht beziehen, haben teils werbende, teils auslesende Wirkung. Eine weise Unterrichtspolitik wird bestrebt sein, beides untereinander auszugleichen und den gegebenen Verhältnissen anzupassen. Nicht nur dasjenige, was im allerweitesten Sinne „Prüfung“ oder „Klassifikation“ genannt werden mag, hat diese auslesende Wirkung, sondern alles, was den Zugang zu gewissen Berufsarten erschwert. Auch solche Hindernisse sind Kraftproben; oft nicht so sehr für das Talent oder für dasjenige, was für den Erfolg im Leben neben ihm stehen muß: die Willenskraft, den Charakter, die Ausdauer und Geduld. Umgekehrt: der Bestand von „Schulen“ jeder Art hat als solcher eine werbende Kraft. Eine Schule, das ist sozusagen der aus dem Märchenhaften zur sozialen Einrichtung

gewordene Nürnberger Trichter. Jeder Tropf, der eine Schule mit bestimmten Lehrzielen besucht, meint, er könne sich ausschalten und die Schule walten lassen. Die Schule sei verpflichtet, ihm zu allem zu verhelfen, worauf sie ex officio vorbereitet. Die vielfältigen Klagen über die Wirkungen der sich häufenden Schuleinrichtungen für künstlerische und musikalische Ausbildung, welchen man immer wieder in der Öffentlichkeit begegnet; die Klage über das Los des von ihnen großgezogenen künstlerischen Proletariats — gleichgültig, wie man über ihre Berechtigung denkt — werden wenigstens meine Meinung verdeutlichen können. Ja, die Schulen gehen oft selbst direkt auf Werbung aus. Sie sind nun einmal da, sie sollen ihre Existenzberechtigung erweisen, sie sollen auch prosperieren. Was Wunder, wenn sie bestrebt sind, eine möglichst große Schülerzahl aufzuweisen? Die Anwendung dieser Tatsachen auf die Frage der Mädchengymnasien ergibt sich von selbst. Heute sind die sozialen Hemmungsvorrichtungen in bezug auf das Gymnasialstudium der Mädchen noch sehr stark. Es gibt nur wenige Schulen mit solchem Lehrplan. An vielen Orten müssen sich die Mädchen, die eine solche Bildung anstreben, irgendwie an vorhandene Gymnasien angliedern. Der private Unterricht ist kostspielig. Das „studierende" Mädchen gerät vielfach in eine Art Ausnahmestellung; es braucht viel festen Willen, um seine Pläne durchzusetzen. An diesem Zustande, der doch für Begabung und Charakter gewisse Wege öffnet, ist nicht alles von Übel. Denken wir ihn durch eine reichlichere Organisation von staatlichen Gymnasialschulen für Mädchen ersetzt. Was wird die Folge sein? Ein verstärkter Anreiz zu diesen Studien auch für weniger Begabte, lediglich um der Aussichten, um der von ihnen aus sich öffnenden Berufsmöglichkeiten willen; ja, wie es ein konservativer Redner gewiß nicht unzutreffend hervorgehoben hat, lediglich darum, weil diese Schulen dann als die vornehmeren, standesgemäßeren gelten. Wir erleben ja etwas Ähnliches tatsächlich in dem heutigen Verhältnis zwischen Gymnasium und Realschule. Das Gymnasium wird von den oberen Klassen bevorzugt, weil es seinen Absolventen Zugang zu allen Studien und Berufen öffnet; dadurch wird das Material, welches den Realschulen zugeführt wird, vielfach an Qualität verringert und umgekehrt das Gymnasium

mit zahlreichen Elementen belastet, welche nicht immer Drang, sondern nur die Forderung einer „standesgemäßen“ Ausbildung ihm zuführt.

Solche Erwägungen führen zu Bedenken bezüglich einer umfassenderen staatlichen Ausgestaltung des Gymnasialwesens für Mädchen, die gerade eine höhere Auffassung der Frauenfrage nicht leichten Herzens wird von sich weisen können. Öffnet den Frauen Zugang zu höheren Berufen! Vortrefflich! Ein neues sozialpsychisches Element, dessen Wirkungen noch unabschätzbar sind, tritt damit in unser Leben ein. Aber heißt das notwendig so viel wie „Lockt sie an durch die natürliche Werbekraft öffentlicher Schulen“? Das scheint mir nicht ebenso gewiß. Nicht etwa aus Sorge vor Überflutung eben dieser Berufe mit weiblichen Kräften. Ich bin gewiß, daß die kräftigsten Auslesevorrichtungen dieser Überflutung entgegenarbeiten würden. Viele werden am Wege liegen bleiben oder umkehren. Viele werden auf die Dauer den Wettbewerb mit ihren männlichen Konkurrenten nicht auszuhalten vermögen. Viele dieser Verkünderinnen neuen Frauentums werden den Lockungen folgen, welche nach wie vor die Werbung eines Mannes, die Aussicht auf Ehe und Mutterschaft gewähren wird. Unter großer Heiterkeit des Hauses und zu allgemeiner Befriedigung vermochte der Chef der preußischen Unterrichtsverwaltung mitzuteilen, daß eine ganze Anzahl von den in Preußen graduierten Frauen mittlerweile „unter die Haube“ gekommen sei. Ähnliches soll sich auch in Österreich ereignet haben. Keine gesetzliche Gleichstellung wird verhindern können, daß das Verhältnis der Studierten, aber nicht in einen Beruf Eintretenden bei den Frauen viel geringer ist als bei den Männern. Was ist es nun mit denen, welche sich zwar Gymnasialbildung angeeignet haben, aber das Ziel einer höheren Berufsstellung aus irgendwelchem Grunde nicht erreichen oder ihm aus dem Wege gehen? Man kann solchen Fragen einfach den Rücken wenden; kann sagen: Die Gesellschaft schaffe nur recht ausgiebige Möglichkeiten für jeden, seine Kräfte zu entfalten; der Rest ist nicht ihre Sache. Aber so einfach liegen gerade hier die Dinge doch nicht. Wenn soziale und psychophysische Gründe mancherlei Art dafür sprechen, daß auch bei einer größeren Ausdehnung des gymnasialen Unterrichtes für Mädchen doch nur ein kleiner Prozentsatz wirklich

dazu gelangt, in höhere Berufsstellungen einzutreten, so kann uns die Frage nicht gleichgültig sein, ob dann die Bildung, welche die übrigen empfangen haben, auch wenigstens eine höhere Bildung für sie bedeutet, d. h. höheren sozialen Zwecken des Frauenlebens entspricht. Ich denke zu gering von dem realen und praktischen Wert der heutigen Gymnasialbildung, um diese Frage leichten Herzens bejahen zu können. Das Gymnasium ist seiner Anlage nach nichts Ganzes; es ist in Wahrheit nur „Mittelschule“: Vorbereitung auf wissenschaftliche Fachstudien; ein Torso; ein Gerüst, das seine Umkleidung mit lebendigem Wissensstoff erst erlangen soll. Und nicht einmal seine sogenannte „formalbildende Bedeutung“ ist unbestritten. Es gibt viele ernsthafte Pädagogen, die von einer solchen durchaus nichts wissen wollen. Wie man sich auch zu der großen Frage der Mittelschule stellen mag: der einstige unbedingte Glaube an die alleinseligmachende Bildungskraft des humanistischen Gymnasiums ist dahin. Selbst durch die Reihen seiner eifrigsten Verfechter zieht es wie eine leise Ahnung, daß seine alte Stellung auf die Dauer nicht haltbar sei. Immer entschiedener tritt es hervor, daß, wie unser ganzes Mittelschulwesen, so auch die Frage seiner Berechtigungen in einer Krisis sich befinde. Und entspricht denn die Bildung, welche das Gymnasium vermittelt, auch nur einigermaßen den Anforderungen, die wohlverstandene soziale Interessen an Frauen der höheren Stände stellen? Ich würde nicht den Mut haben, das zu behaupten. Auf der einen Seite der wertlose Ballast der antiken Sprachen — wertlos für jeden, der nicht auf rein gelehrten Pfaden weiterschreitet; auf der anderen Seite so vieles mangelnd, was zu einer ersprießlichen Orientierung im heutigen Leben gehört! Es mag sein, daß der unbefriedigende Zustand, in welchem sich heute noch viele der sogenannten höheren Mädchenlehranstalten befinden, bei ernsten Frauen immer wieder das Verlangen nach einer strengeren methodischen Schulung wachruft und daß dieses Verlangen seine Befriedigung im Gymnasium erwartet. Aber wie das Gymnasium heute ist, vielfach im Gegensatze zu dringenden Forderungen der Kultur, ist das eigentlich nur „unglückliche Liebe“. Ich glaube mich da im Einklang mit ernsten Vertreterinnen der Frauenbewegung selbst zu befinden. Alice Salomon hat in einer beachtenswerten

Rede darauf hingewiesen, daß soziale Arbeit ohne soziales Wissen unzulänglich sei, und die Frauen der oberen bürgerlichen Schichten mit allem Nachdruck aufgefordert, ihrem guten Willen diese mächtige Waffe zu leihen. Aber die Gymnasien können in dieser Richtung den Bedürfnissen nicht genug tun. Sie sind nicht der Weg, die Frau als eine Wissende ins Leben einzuführen. Die große Mehrzahl der Frauen, die eine höhere Bildung suchen, bedarf etwas Anderes.

Wenn dies die Gründe sind, welche die Unterrichtsverwaltung in Preußen und anderwärts zu einer zuwartenden Haltung gegenüber der Forderung nach Errichtung von Mädchengymnasien veranlassen, so wird man ihnen im allgemeinen nur zustimmen können. Der ganze Boden, auf dem unser heutiges Mittelschulwesen sich befindet, ist einigermaßen schwankend geworden. Auch der eifrigste Freund des Fortschrittes wird bezweifeln können, ob der Staat gut daran tun würde, heute Experimente im großen zu machen und einen Typus des Bildungswesens, der von so vielen Seiten als veraltet und unzulänglich bezeichnet wird, ohne weiteres zum Fundament der höheren weiblichen Bildung zu machen.

Schon ist die Frage, ob nicht auch eine auf den modernen Kultursprachen und den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern sich aufbauende Bildung Zutritt zur Universität gewähren solle, aus dem Stadium der rein theoretischen Vorberatung herausgetreten und Gegenstand ernster praktischer Erwägung. Das alte Problem der einheitlichen, nur in ihren obersten Zweigen sich gabelnden Mittelschule taucht wieder auf. Es ist sicher, daß die nächsten Jahrzehnte mehr oder minder eingreifende Veränderungen bringen werden. Dann erst, wenn der Typus der neuen Mittelschule feststeht oder innerhalb der Mittelschule sich diejenigen Veränderungen und Differenzierungen vollzogen haben werden, welche die neue Zeit verlangt, — dann erst wird die Frage definitiv gelöst werden können, wie die höhere wissenschaftliche Bildung der Frauen einzurichten sei, um den Meistbefähigten den Übergang zur Hochschule, um allen ein gesichertes geistiges Fundament und geschulte Denkgewohnheiten zu geben.

Im gegenwärtigen Augenblicke aber erscheinen mir die Chancen

für eine gedeihliche Lösung der Gymnasialfrage für Mädchen gering. Der Ungeduld mancher Vorkämpferinnen der Frauenrechte mag eine solche Meinung wenig zusagen. Aber nicht als den Versuch einer Rechtsverkürzung oder Rechtsverweigerung möchte ich diese Gedanken aufgefaßt wissen, sondern nur als eine Mahnung zur Vorsicht. Es ist stets einfacher, auf einem Knotenpunkte stille zu stehen, bis man sich völlig orientiert hat, als blindlings vorwärts zu stürmen und dann vielleicht umkehren zu müssen. Und nun erst im Völkerleben, in Bildungsfragen! Mehr als auf anderen Gebieten gilt hier Hegels schönes Wort: „Der Weltgeist wendet an den Aufbau seiner Ideen viele Geschlechter.“

VI

Über Kunst und Literatur



Über Bedeutung und Aufgabe der Ästhetik in der Gegenwart

Antrittsvorlesung, gehalten an der k. k. technischen Hochschule zu Wien (April 1902)

Nicht ohne eine gewisse Befangenheit übernehme ich heute das Lehramt der Ästhetik an der technischen Hochschule. Lange Jahre war dieses Lehramt durch einen ausgezeichneten Mann vertreten und ist es — zu unserer Freude — noch heute, wenn auch nur in der Form einer freiwilligen Leistung. Dieser Mann hat da seine ganze Zeit und Kraft einsetzen können, wo ich, durch die vielfältigen Pflichten meiner akademischen Stellung an der Universität gehindert, schließlich auch beim besten Willen doch nur Bruchteile zu geben imstande bin. Und noch ein anderer Umstand macht mich befangen in dem Augenblicke, wo ich mich anschicke, als Philosoph in diesen den technischen Wissenschaften und Künsten geweihten Räumen meine Stimme ertönen zu lassen. Scheint doch die Philosophie vielen eine, wenn nicht ganz unnütze, so doch eminent unpraktische Beschäftigung, jedenfalls unter allen theoretischen Disziplinen die theoretischeste. Sie *scheint*, sage ich. In Wirklichkeit hat die Philosophie von jeher nicht bloß erkennen, sondern auch führen wollen, und man hat die Erfüllung eines solchen Führerberufes auch immer von ihr erwartet. Auch die Philosophie hat ihre sogenannten praktischen oder technischen Disziplinen, Kunstlehren, welche Anleitung geben wollen, unsere Erkenntnisse zur Ordnung und Regelung unseres Lebens, zur Erreichung bestimmter Zwecke, zu verwerten. Zu den theoretisch-praktischen Disziplinen, welche schon das Altertum gebaut und ausgebildet hatte, der Logik, der Ethik, ist im 18. und 19. Jahrhundert die Ästhetik gekommen, und wenn wir diesen Gesichtspunkt festhalten, so ist es mir vielleicht erlaubt, zu sagen: der Philosoph, der sich mit diesen praktischen Disziplinen beschäftigt,

ist in gewissem Sinne auch ein Techniker. Ich sage das nicht, um unter einem angemaßten Titel mich Ihnen annehmbarer zu machen, sondern um den entscheidenden Punkt meiner heutigen Fragestellung mit allem Nachdruck hervortreten zu lassen. Wenn ich mir erlaube, den Philosophen einen Techniker zu nennen — hinkt dieses Gleichnis nicht mehr, als schließlich allen Gleichnissen zu tun erlaubt ist? Hinkt es nicht vor allem darum, weil gerade der wichtigste Punkt nicht stimmt, die Regelung von Kräften durch menschliche Zweckgedanken? Weil zwar die Materie, wenn wir ihr nur die inneren Gesetze ihrer Wirksamkeit abgelauscht haben, sich willig in das Dienstjoch des Menschen spannen läßt, aber der willensbegabte Mensch selber, jeder eine Welt für sich, allen Anweisungen und Regeln spottet und jede Form zerschlägt, in die sein Tun gepreßt werden soll. Dies ist die Frage, von deren Beantwortung die Stellung abhängt, welche man heute nicht nur zur Ästhetik, sondern auch zu den übrigen praktischen Disziplinen der Philosophie, zu Logik und Ethik, einnimmt, und ihre Beantwortung wird daher den Hauptinhalt meiner heutigen Darlegungen abgeben müssen. Bin ich doch berufen, in diesen Vorträgen einen Gegenstand vor Ihnen zu behandeln und Ihrem wissenschaftlichen Interesse und Verständnis näher zu bringen, dem heute in weiten Kreisen nur geringe Gunst geschenkt wird. Wohl ihm, wenn er noch als bloße Spekulation in achtungsvoller Ferne gehalten und nicht als Überlebsel aus der Vergangenheit und leeres Gerede mit moralischen Fußtritten behandelt wird! Dem Philosophen sind freilich auch solche Stimmungen und Urteile nichts Neues. Zu oft hat er Ähnliches auch von den anderen praktischen Disziplinen seiner Wissenschaft vernehmen müssen; zu wohl vertraut ist ihm die Erscheinung, daß sie, unbequemen Geistern gleich, immer wieder verbannt, immer wieder zum ewigen Stillschweigen verurteilt und im Augenblick der Not immer wieder gerufen werden. Ihnen aber, die Sie im Begriffe sind, sich mir auf einem so schwankenden Boden als Führer anzuvertrauen, kann ich wohl am besten aus der Charakteristik der heutigen Situation einen Einblick in die Art und Weise vermitteln, wie ich die heutige Bedeutung und Aufgabe der Ästhetik auffasse.

Wenn wir Umschau halten in unserer Kunstliteratur, in

unseren Kunstkreisen, namentlich dort, wo die moderne Strömung stark ist, so ist es e i n e Note, die besonders stark angeschlagen wird, ein Nachklang jenes Liedes von der Selbstherrlichkeit des Individuums, das zuerst auf ethischem Gebiete gesungen wurde. Das Kunstwerk als Ereignis, das Kunstwerk als Tat der starken Persönlichkeit, das Kunstwerk als eine Form des Sichauslebens im höchsten Sinne, — das war die Parole, mit der man sich alles profane Urteil und Gerede verbat. Geboren aus den geheimnisvollen Tiefen der Künstlerseele, von ihrer Art die Dinge der Welt zu schauen und zu erleben, steht das Werk da, unbekümmert um Haß und Unverstand. Es will nur sich selbst genügen; den inneren Drang seines Urhebers aussprechen; findet sich eine Gemeinde, die seine Sprache versteht, die gelehrig den Winken des Meisters folgt, mit seinen Augen in die Welt zu sehen sich gewöhnt — um so besser; vielleicht kommt der Tag, wo es sich in die Gemüter einer größeren Anzahl eingebohrt hat, wo es ein anerkanntes Meisterwerk geworden ist, bis dereinst ebenso sicher der Tag des Gerichtes erscheint, an dem es anderen Menschen, anderen Zeiten ebenso fremd und unverstanden gegenüberstehen wird wie denen, unter deren Augen es entstanden ist. Nicht nur die Kritik hat man sich darum verbeten, sondern sogar das Gefallen: das Kunstwerk, so haben wir gehört, steht jenseits dieser niederen Sphäre; es ist eine eigene Offenbarung, Lebensäußerung der schaffenden Persönlichkeit, ein Werk der Natur aus Menschenhand, das seine eigene Sprache redet und seinen eigenen Gesetzen folgt; das man entweder versteht oder nicht versteht; das zu kritisieren aber keinen Sinn hat. Und immer wieder im Zusammenhange damit die seltsame Forderung: um ein Kunstwerk beurteilen zu können, müsse man selbst künstlerisch tätig sein, — die dann natürlich zu dem Gedanken führt, als sei die Kunst eigentlich nicht um der Menschen, sondern um der Künstler willen da. Ein solches „Odi profanum vulgus" in Kunstsachen aber würde, wenn man es ernst nehmen wollte, die Kunst gerade ihres edelsten Berufes, der Wechselwirkung mit dem Volke, berauben und sie zu dem ängstlich gehüteten Geheimbesitz einer Reihe von Künstlerkliquen machen, die sich selbst wieder gegeneinander hermetisch abschließen: die volle Umkehrung der Tatsache, welche uns die Kunstgeschichte so eindringlich predigt, daß die Kunst nur da

ihre höchste Blüte erlangte, wo sie im Lichte der größten Öffentlichkeit schuf und wo nicht nur der Gluthauch der Begeisterung, sondern auch die scharfe Luft des Spottes und der Kritik, ihre Werke umspielte. Und welche Tatsachen der Erfahrung sprächen denn für den Gedanken, nur Künstler seien über Kunstwerke zu urteilen berechtigt? Schützt denn eigene künstlerische Tätigkeit davor, mit anderen Künstlern über die Schätzung von künstlerischen Produkten uneins zu werden? Streitet etwa nur das Laienpublikum über die Vorzüge von Bildern und Gebäuden? Sehen wir nicht die Künstlerschaft selbst in ihren Urteilen weit gespalten? So weit, daß es heute fast unmöglich geworden ist, mit dem größten Aufgebot von konziliantem Scharfsinn eine Jury zusammenzustellen, deren Aussprüche auch nur auf den bescheidensten Grad von allgemeiner Anerkennung rechnen dürfen; daß vielmehr die Scheidung der Geister, die ästhetische Geschmackstrennung geradezu zu einem Losungsworte der Kunstbewegung unserer Tage geworden ist; daß man heute nicht durch eine große Kunstausstellung gehen kann, ohne sich nach ein paar Sälen wieder im Macht- und Geschmacksbereiche einer neuen Jury zu befinden, und wir das Kunstleben jeder großen Stadt in eine Anzahl von Gruppen zersplittert finden, die einander heftig bekämpfen und sich die wahren künstlerischen Qualitäten gegenseitig absprechen. Ja, wir müssen gestehen, daß die gegenseitige Beurteilung von Künstlern meist viel unduldsamer zu sein pflegt, als das sogenannte Laienurteil, viel mehr von einseitigen Gesichtspunkten, von den eigenen Lieblingsneigungen beherrscht! Wir werden nach solchen Erfahrungen und Beobachtungen kaum Neigung verspüren, von da aus sichere Kriterien zur Leitung unseres Geschmackes und unserer Kunsturteile in Empfang zu nehmen.

In seltsamem Widerspruche zu diesem Streben gewisser Künstlerkreise, die Kritik überhaupt zu eliminieren, steht das üppige Wuchern der Kunstkritik als solcher. Noch niemals ist so anhaltend, so umfänglich und mit solcher Selbstgewißheit kritisiert worden, wie zu der Zeit, zu welcher sich die Künstler die Kritik überhaupt verbeten haben, — wenigstens die nicht lobende Kritik. Neben der Künstlergilde steht die Kritikergilde, gewiß auch sie in den mannigfachsten Abstufungen vom Genialen

zum Handwerklichen, vom selbständigen Kunstdenker zum Tagschreiber und Nachbeter. Merkwürdigerweise hat auch in diesem Kreise die Ästhetik keine Gnade gefunden, obwohl sie ihm doch so nötig zu sein scheint wie dem Geometer, der ins Land hinausgeht, seine Meßinstrumente. Man versichert uns, sie sei bei einem solchen Geschäfte geradezu verderblich, weil sie den Kritiker und ebenso auch den mit Verstand und Reflexion genießenden Laien den Produkten des künstlerischen Schaffens mit vermeintlichen Maßstäben und Kriterien gegenüberstellt, die in Wahrheit ganz wertlos sind, weil sie auf dasjenige, was angeblich beurteilt werden soll, nie passen; weil sie eben von Kunstwerken der Vergangenheit abstrahiert sind, die unter anderen Bedingungen entstanden sind, und weil sie gerade dadurch den Beschauer nur unfähig machen, sich unvoreingenommen und frei dem Eindrucke dessen hinzugeben, was der Künstler gewollt und in *seiner* Sprache, mit *seinen* Mitteln wiedergegeben hat. Und wo — so wird weiter gefragt — wo sind denn die errungenen wissenschaftlichen Einsichten, welche die Disziplin zu einer solchen autoritativen Stellung dem Schaffenden wie dem Genießenden gegenüber berechtigten? Was hat das bisherige Nachdenken über Kunst und künstlerisches Schaffen zutage gefördert, was man als feste Kriterien für den ästhetischen Wert künstlerischer Produktion, als sichere Richtpunkte für den schaffenden Künstler bezeichnen dürfte? Zeigt nicht der endlose, nie zu schlichtende Streit über den Wert des einzelnen Kunstwerkes, über den Wert bestimmter Künstler und ganzer Richtungen, zeigt nicht die Ratlosigkeit gegenüber neuen Erscheinungen, in denen sich eine starke, eigenwillige, vom Herkömmlichen abweichende Individualität ausspricht, daß alles bisherige Nachdenken über Kunst und Kunstgesetze es noch nicht zu festen Erkenntnissen, zu gesicherten Kriterien gebracht hat? Kein Wunder, daß man darum der freien, durch kein ästhetisches Gesetz gebundenen Subjektivität des Künstlers die freie Subjektivität des Kritikers gegenübergestellt hat; daß von autoritativer Seite der Satz vertreten werden konnte, das Schöne beruhe lediglich auf dem Verhältnis des Einzelnen zum Objekt, es bestehe nur im Charakterisieren des Objektes durch die Person, und wie die Personen, ihre Anlage, Bildung, Gemütsbeschaffenheit verschieden seien,

so sei eben auch der sogenannte ästhetische Charakter der Dinge verschieden — nicht eine Wirkung des Objektes, sondern in Wahrheit eine Beschaffenheit des Subjekts. Schön sei keine Eigenschaft der Sache, sondern der Zustand eines künstlerisch erregten, ergriffenen Individuums.

Freilich auch so kommt man über die Tatsache nicht hinaus, daß doch nicht alle derartigen persönlichen Lebensäußerungen den Kunstwerken gegenüber die gleiche Bedeutung beanspruchen können. Wie unter den Schaffenden, so gibt es Begnadete auch unter den Genießenden, Kritisierenden. Ja, über dem Künstler, als einer Art irdischem Gott, steht noch der Kritiker, als eine Art Obergott. Auch sein Urteilen ist Schaffen. Wie das Material des Künstlers Farben und Marmor und Töne, so ist sein Material die Künstlerseele, die er in ihren geheimsten Regungen belauscht, darstellt, enthüllt. Es ist klar, daß dieser zweite Schöpfer, derjenige, der dem toten Werke des Künstlers durch das, was er darüber denkt und schreibt, durch die Art, wie er es erklärt und deutet, erst den Geist einhaucht, mindestens ebenso souverän sein muß wie der Künstler. Wie aus den Tiefen *seines* Gemütes das Kunstwerk, so bricht aus denen des Kritikers das Urteil hervor — ebenfalls ein Ereignis, ein Wunder *nach*bildender Phantasie, wie jenes ein Wunder *vor*bildender. Und auch hier wiederholt sich jener Prozeß der Verbreitung, von dem ich vorhin in bezug auf das Kunstwerk gesprochen habe: der Kritiker trägt die Fackel voran in die Finsternis des Geschmackes, unbekümmert, ob andere ihr folgen oder nicht. Anfangs vielleicht alleinstehend, sammelt er nach und nach Anhänger für seine Wertungen, bis dasjenige, was heute die Überraschung und Seltsamkeit des Tages gewesen war, zum Gemeinplatz, zur Formel geworden ist.

Wie wird man denn nun aber zum Kritiker? Wirklich nur so, wie man nach Ansicht gewisser Leute zum Künstler wird, daß man eben eines Tages zu dichten oder zu malen oder über Kunst zu schreiben anfängt? Verstehen Sie mich nicht falsch. Ich wäre der Letzte, der den Eindruck eines Kunstwerkes auf ein unbefangenes, empfängliches Gemüt und das Aussprechen dieses Eindruckes gering anschlüge. Aber wollen wir uns, können wir uns einreden, daß ein solcher Eindruck schon ein Urteil über den künstlerischen Wert bedeute? Können wir uns darüber

täuschen, daß starke Eindrücke oftmals von Werken hervorgebracht werden, deren künstlerischer Wert sehr gering ist, von Werken, die schon die nächste Generation kaum mehr kennt, oft mißachtet? Hat es einen Sinn, die Subjektivität, die zufällige Bestimmtheit und Empfänglichkeit des Einzelnen, zur höchsten Instanz zu erheben? Schlagen wir damit nicht den Tatsachen ins Gesicht, die uns lehren, daß ein derartiges Recht der Subjektivität immer nur auf kurze Zeit, ich möchte sagen, durch Usurpation, bestanden hat, daß aber ihm gegenüber immer der objektive Geist, die Gattungsvernunft, ihre Rechte durchgesetzt hat? Lassen Sie mich erinnern an ein schönes Wort von Strauß, von ihm freilich in einem anderen Zusammenhange gesprochen, aber völlig auch auf unsere Frage passend: „Die subjektive Kritik des Einzelnen ist wie ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann. Die Kritik, wie sie im Laufe der Zeiten sich objektiv vollzieht, stürzt als brausender Strom hervor, gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermögen.“ In der Tat: was ist der einzelne Kritiker, was ist die noch so große Empfänglichkeit des Einzelnen, vieler Einzelnen, was ist der glänzendste Ruhm des Tages gegen das stille Gericht der Jahrhunderte; gegen die Anerkennung, die sich in jeder Generation aufs neue durchsetzt und über allen Modegeschmack und seine subjektiven Wertungen siegreich hinauswächst? An solchen Meisterwerken der Jahrhunderte werden wir die Gesetze des Schönen zu studieren haben; und sie geben uns zugleich den Beweis, daß nicht schlechterdings jede Zeit ihre eigene Schönheit hat, die für alle anderen Zeiten fremd und unverständig wäre, sondern, daß neben allen Besonderheiten der Zeiten und Völker, ihrer künstlerischen und stilistischen Ausdrucksmittel gewisse psychologische Gesetzmäßigkeiten allem Kunstschaffen und Kunstgenießen zugrunde liegen und daß es gewisse formale Eigenschaften von Phantasieerzeugnissen gibt, welche ihnen eine ästhetische Wirkung sichern.

Und darum gibt es keine andere Schule für den Kritiker wie für den Künstler als die Vergangenheit, nicht um sich von ihr fesseln, sondern um sich von ihr Flügel und Steuer bereiten zu lassen. Das hat einer der feinsten kritischen Geister des neueren England, Mathew Arnold, in voller Schärfe gesehen. Im vollsten

Gegensatze zu dem reinen Subjektivismus, der heute da und dort als höchste Weisheit gepredigt wird, sagt er in seinen „Essais on Criticism“: „Die große Kunst des Kritikers besteht darin, seine Person beiseite zu stellen und der Menschheit die Entscheidung zu überlassen. Echte Kritik ist das uneigennützige Streben, alles Beste, was in der Menschheit gedacht und gemacht worden ist, kennen zu lernen und zu verbreiten.“

Damit aber ist, wie mir scheint, auch die Aufgabe der Ästhetik und insbesondere die Aufgabe dieser Disziplin an einer technischen Lehranstalt im Grunde völlig charakterisiert. Ich denke mir Ästhetik als wissenschaftliche Basis der Kritik, natürlich auch der Selbstkritik, bei allen Schöpfungen, die über Nutzzwecke hinausreichen und zugleich — sprechen wir das heute fast verpönte Wort mutig aus — schön sein, gefallen wollen, unsere Phantasie in angenehme Tätigkeit versetzen, Stimmung erwecken wollen. Ästhetik nicht selbst wieder der Subjektivität des Kritikers als eine höhere, als eine gespreiztere, in abstrakteren Formen auftretende Subjektivität sich gegenüberstellende, als eine apriorische oder spekulative Wissenschaft, sondern als eine Disziplin, welche vom Empirischen, Geschichtlichen, zur Erkenntnis gesetzlicher Zusammenhänge und von solcher Erkenntnis aus zu praktischen Regeln, zur Ausbildung gewisser Kriterien und Maßstäbe und damit zu gewissen Richtungslinien auch für künstlerisches Handeln zu gelangen sucht.

Für den Aufbau einer solchen Disziplin mangelt es uns nicht an gesicherten Grundlagen. Gerade so, wie die Ethik auf der allgemeinen Tatsache beruht, daß überall, wo Menschen zusammenleben, über den Wert von Handlungen und Eigenschaften geurteilt wird, so bauen wir die Ästhetik auf das Phänomen, daß mit allen Anfängen höheren Kulturlebens die Tendenz hervortritt, in freiem Spiel der Phantasie Gebilde zu schaffen, welche keinen anderen Zweck haben als den des Schmuckes, des Spieles, der angenehmen Erregung unserer sinnlich-geistigen Kräfte, und daß überall, wo eine solche Produktion stattfindet, auch darüber geurteilt wird, wie sie gelungen sei, ob sie wirklich Lustwirkungen habe, ob sie gefalle, mit anderen Worten, ob sie ihrem ästhetischen Zweck entspreche. Würden diese Urteile völlig chaotisch sein, ganz und gar auseinandergehen; würde niemals und nirgends

eine gewisse Einstimmigkeit über die Güte oder Verwerflichkeit von menschlichen Handlungen und Eigenschaften, über den Wert künstlerischer Produkte sich ergeben; würden die Werke, welche ein bestimmtes Volk und eine bestimmte Zeit hervorgebracht hat, anderen Menschen und anderen Zeiten vollkommen fremd und unverständig sein: so würde es eine Ästhetik ebensowenig geben können wie eine Ethik. Ebenso würde es ja auch keine Naturwissenschaft geben können, wenn das Geschehen in der Körperwelt keine typische Regelmäßigkeit aufwiese, wenn jeder Fall für sich stünde und mit keinem anderen vergleichbar wäre. Es gibt einen solchen reinen Relativismus, einen solchen extremen Individualismus auf ästhetischem wie auf ethischem Gebiete, und er hat hier wie dort in der Gegenwart viele Anhänger. Die starken Kontraste der Sittengeschichte, der Wechsel des Geschmackes, die Schwierigkeit, sich in die Denk- und Gefühlsweise anderer Zeiten und Völker einzuleben, das Nebeneinanderstehen ganz verschiedener Lebensstile wie ganz verschiedener Kunststile, scheint sehr für ihn zu sprechen. Würde er recht haben, so müßte er jeden Versuch einer verallgemeinernden, einer typisierenden Betrachtung, jeden Versuch, Kriterien von einer relativen Allgemeinheit aufzusuchen, gegenstandslos machen. Es würde nichts Anderes geben können als subjektive Meinungen über Gut und Böse, über Schön und Häßlich auf der einen Seite, und die rein geschichtliche Darstellung des Verlaufes der Sittengeschichte, der Kunst- und Literaturgeschichte auf der anderen Seite, aus welcher dann selbstverständlich alles kritische Salz herausdestilliert werden müßte. Denn wenn der Erzähler, der Geschichtschreiber, zum Kritiker werdend, den Anspruch erhöbe, damit mehr zu geben als eine subjektivistische Redewendung, als eine zufällige persönliche Ansicht, so müßte er ja alsbald auf die Frage gefaßt sein, nach welchen Kriterien und Maßstäben er sich sein Urteil gebildet und welche Berechtigung er für die Anwendung gerade dieses Maßstabes anzusprechen habe — eine Frage, welche ohne Ausbildung ästhetischer Begriffe nicht beantwortet werden kann. Auf dem Gebiete der Ethik ist dieser Zustand durch die wissenschaftliche Arbeit der letzten zwanzig oder dreißig Jahre überwunden worden.

Die Sittengeschichte mit ihrer Mannigfaltigkeit, der Kunst-

geschichte in nichts nachstehend, ist heute für den Ethiker nicht mehr eine Verlegenheit, weil sie seine Behauptungen Lügen straft, sondern eine Rüstkammer, welche immer neues Verständnis für die ethischen Phänomene erschließen hilft, seitdem er gelernt hat, historische und psychologische Momente, Variable und Konstanten oder Dynamik und Statik im sittlichen Leben zu unterscheiden.

Auf dem Gebiete der Ästhetik aber dauert ein ähnlicher Übergangszustand immer noch an. Dies ist eigentlich zu verwundern, wenn man sich an die große künstlerische Toleranz erinnert, welche das 19. Jahrhundert geübt hat, das ja weniger als irgend ein anderes Zeitalter, von einem dominierenden Geschmack oder einheitlichen Kunststil beherrscht war, sondern sich nicht nur auf dem Gebiete der Architektur, sondern auch in anderen Zweigen der Kunst wie eine Art Repetitorium der Kunstgeschichte ansieht. Man sollte meinen, daß gerade eine solche Zeit, so fern von jener fast fanatischen Exklusivität des Geschmackes, die früheren schöpferischen Perioden so oft eigen war, besonders berufen gewesen wäre, sich dem Ziele einer vergleichenden Wissenschaft des Geschmackes, einer empirischen Ästhetik, aufgebaut auf der breiten Basis einer lebendigen Anschauung mannigfacher Formen der Schönheit, hätte nähern müssen. Daß es nicht oder wenigstens nicht in ausreichendem Maße geschehen, erklärt sich vielleicht aus dem ungeheuren Anwachsen des empirischen Materials und der immer reicher werdenden Kenntnis des Details, welche die begriffliche und theoretische Durcharbeitung erschwerte; den Historiker und den Ästhetiker auseinanderriß; das positive Wissen des einen ärmlich, das Denken des anderen chaotisch erscheinen ließ. Man begann, um mich einigermaßen derb auszudrücken, den Wald vor Bäumen nicht mehr zu sehen. Man blieb kleben an dem so viel einfacheren, so viel aufdringlicheren Gedanken an die völlige Relativität des Schönen und des Geschmackes, während die Idee einer gewissen inneren Einheit in dem, was ich den ästhetischen Gemeinbesitz der Menschheit nennen möchte, verkümmerte. An dem Verständnis dieser Einheit aber hängt der Einblick in die innere Gesetzmäßigkeit, welche den Werken der großen Meister ihre unvergängliche Wirkung sichert, der Einblick in die psychischen Voraussetzungen

des ästhetischen Zustandes und jener Anordnung sinnlicher Mittel — denn ohne Sinnlichkeit keine Kunst — welche nach den allgemeinen Bedingungen unserer Organisation uns in jene gehobene Gefühlsstimmung zu versetzen imstande ist, den wir „Genuß des Schönen“ nennen.

Ich will nicht etwa sagen, daß dies etwas völlig Neues ist, was in jedem Sinne erst in Angriff genommen werden müsse. Weit entfernt, dasjenige zu überschätzen, was auf dem Gebiete der empirischen Ästhetik, wie ich sie auffasse, bereits geleistet ist, möchte ich doch auch vor unbilliger Unterschätzung warnen. Die sogenannte apriorische Ästhetik, der heute so viel Böses nachgesagt wird, existiert zum Teil nur in den Köpfen derer, die einen selbstgemachten Popanz brauchen, um ihn sicherer erschlagen zu können. Sicherlich ist in der sogenannten ästhetischen Literatur viel leeres Gerede verzapft worden, aber nicht zuletzt von jenen, die als Kritiker, allein mit ihrem Genius und seinen Eingebungen, vom Tage für den Tag geschrieben haben. Faßt man aber nicht jene Kleinen, sondern die Großen, die führenden Geister ins Auge, so muß man sagen: gerade die deutsche Wissenschaft hat keinen Grund, mit dem Anteil unzufrieden zu sein, den sie an der Grundlegung dieser Disziplin, die man in Wahrheit eine nuova scienza nennen könnte, genommen hat. Wenn ich die Namen Hegel und Herbart auf der einen Seite, die Namen Fechner und Semper auf der anderen Seite nenne, so habe ich Männer genannt, von denen eine Reihe grundlegender Einsichten ausgegangen ist, welche unsere Wissenschaft und unser ganzes Denken über Kunst beherrschen. Hegel hat zuerst in grandiosen Umrißzeichnungen den abstrakten Begriff des Schönen mit konkretem historischen Inhalt erfüllt, den unlöslichen Zusammenhang der Kunst mit den herrschenden Ideen der Völker aufgewiesen und die Veränderungen der Kunstweise und der Stile aus den Umbildungen des geistigen Lebens zu verstehen gelehrt, dessen Ausdruck die Kunst ist. Und wenn heute die Kunstgeschichte manchmal glaubt, mit höhnischer Gebärde auf die philosophische Betrachtung dieser Dinge, auf die Ästhetik, als auf einen überwundenen Standpunkt zurückweisen zu können, so verleugnet sie im wahrsten Sinne des Wortes den eigenen Vater; denn wenn Deutschland die eigentliche Heimat der Kunstgeschichte

im modernen Sinne ist, so ist diese durchaus wieder ein Ableger vom Zweige der deutschen, der Hegelschen Philosophie, in deren Gedankenkreis ihre ersten bahnbrechenden Vertreter, die Rumohr, Schnaase, Hotho, Kugler, wurzelten und von der sie die entscheidenden Gesichtspunkte, den Begriff der relativen Werte, der Entwicklung und des allgemeinen Zusammenhanges zwischen Kunst und Kultur, empfingen. Wenn die Hegelsche Ästhetik in einer Weise, die heute wieder als modernste Weisheit verkündet wird, das Hauptgewicht auf die Idee, auf die innere Bedeutsamkeit des Inhaltes gelegt hatte, der im Kunstwerk zur sinnlichen Erscheinung kommt, so hat dagegen Herbart den anderen Gesichtspunkt gefunden, ohne den wir uns heute keine wissenschaftliche Kunstlehre denken können: die Bedeutsamkeit der Form als einer bestimmten Weise der Verknüpfung und Gliederung sinnlicher Inhalte, die Einsicht, daß die Wirkung eines Kunstwerkes, ganz abgesehen von dem, was es uns als Gedanke erleben läßt, wesentlich bedingt ist durch eine Anzahl von elementaren Wirkungen des Gefallens, die aus seiner Formensprache, aus der Gestaltung seiner sinnlichen Ausdrucksmittel, hervorgehen. Diese Erkenntnis ist freilich bei Herbart und auch bei dem wichtigsten unmittelbaren Fortbildner seiner ästhetischen Gedanken, bei dem in Wien als feinsinniger Kunstfreund und Kunstkenner noch unvergessenen Robert Zimmermann, in sehr abstrakter Form aufgetreten und dadurch der Berührung mit der Praxis des künstlerischen Lebens entfremdet worden. Sie hat aber in der Folge, namentlich durch zwei Männer, speziell mit Beziehung auf die bildende Kunst, diejenige Gestaltung empfangen, an die fast alle ernst zu nehmenden neueren Untersuchungen angeknüpft haben. Es sind dies Gustav Fechner und Gottfried Semper. Ihre grundlegende Bedeutung kann ich mit wenigen Worten charakterisieren, wenn ich sage, wir verdanken dem Einen den Beginn einer genaueren Untersuchung der psychologischen Grundverhältnisse, welche bei der Wirkung optisch-räumlicher Formen in Betracht kommen; dem anderen den Einblick in die genetischen Verhältnisse, welche die Ausbildung des Formenschatzes der Kunst bestimmt haben. Alles, was heute mit einer gewissen spielerischen Verkennung des eigentlichen Grundverhältnisses „psychologische" Ästhetik genannt wird, schließt sich an Fechners Untersuchungen an;

ebenso sind auch Sempers Arbeiten für die gesamte Stilgeschichte und insbesondere für das Verständnis des Zusammenhanges zwischen Kunstform, Material und Technik, zwischen Kunst und Handwerk, bahnbrechend geworden. Damit scheinen mir zugleich auch die Richtungslinien für die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Gebietes in der Gegenwart gegeben. Lange Zeit hat der Gegensatz zwischen der Ästhetik der Hegelschen und der Herbartschen Schule, zwischen der „spekulativen“ und der „formalistischen“ Ästhetik, den Fortschritt dieser Disziplin gewissermaßen lahmgelegt und die Geister in Schwebe gehalten. Ich glaube sagen zu dürfen, daß die Spannung dieses Gegensatzes heute gelöst und die Bahn frei ist für weiteres Fortschreiten. Dieser Fortschritt muß, wie mir scheint, in einem Doppelten bestehen. Wir werden suchen müssen, der Ästhetik den ungeheuren Reichtum jenes Überblickes über den gesamten Formenschatz der Menschheit dienstbar zu machen, den uns die geschichtliche Arbeit des vorigen Jahrhunderts verschafft hat: wir werden dasjenige, was die ältere formalistische Ästhetik nur in sehr vagen Abstraktionen und ohne streng gesicherte Basis aufzustellen vermochte, auf Grund einer vergleichenden Denkmälerkunde neu und in konkreterer Weise zu begründen unternehmen. Und bei diesen Untersuchungen werden wir, gleichgültig gegen den historischen Zusammenhang, nur geleitet vom inneren, psychologischen, den typischen Erscheinungen nachgehen, welche uns in der beständigen Wiederkehr bestimmter Formen ein Gesetz des Gefallens erkennen lehren. Wir werden aber anderseits nicht blind sein dürfen gegen die Mannigfaltigkeit des künstlerischen Lebens, seiner Formen und Ausdrucksmittel, und uns der Tatsache nicht verschließen, daß auch die Kunst eine Sprache der Völker ist und daß es verschiedene Sprachen gibt. Eine Ästhetik ohne Berücksichtigung dessen, was ich die historischen Kunststile nenne, wäre ein so totgeborenes Kind der Theorie wie eine Ethik, welche kein Wort für die historischen Lebensstile der Völker übrig hätte. Aber auch hier wartet unser eine Aufgabe, die nicht bloß erzählend und beschreibend, sondern generalisierend und erklärend ist. Denn nicht durch ein unbegreifliches Verhängnis senken sich bestimmte Stile auf die Völker nieder; nicht durch

Zufall und Laune ändern sich die typischen Ausdrucksformen der Kunst in einem Volke; auch dieser Zusammenhang muß vielmehr nach den psychologischen Gesetzen, die ihn bestimmen, verstanden werden, und auch die Erkenntnis dieses Zusammenhanges wird auf eine sachgemäße Beurteilung des Kunstlebens der Gegenwart nicht ohne Einfluß bleiben.

Vergönnen Sie mir zum Schlusse noch wenige Worte, um gewisse Mißverständnisse abzuwehren, die sich fast unentrinnbar an den Begriff der Ästhetik heften. Ich bin am Beginne meines Vortrages von dem Begriffe der praktischen Disziplin oder der Kunstlehre ausgegangen. Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, in welchem Sinne ich das verstehe. Nichts von dem, was ich als Erkenntnisziele der Ästhetik aufgewiesen habe, liefert unmittelbar praktische Einsichten in dem Sinne, daß man mittels ihrer ein Bild malen oder ein Tonstück komponieren oder ein Haus bauen könnte. Das kann die Ästhetik nicht, und das hat auch kein verständiger Ästhetiker je beansprucht. Man darf es auch nicht von ihm erwarten; es wäre dasselbe, wie wenn man den Psychologen ans Krankenbett setzen und ihm die Heilung von Patienten anvertrauen würde. Auch als praktische Disziplin ist die Ästhetik doch eine philosophische, das heißt Selbstbesinnung über die Grundverhältnisse der Welt des Schönen. Dasjenige, was die eigentliche lebendige Triebkraft des Schaffens ausmacht, kann sie nicht ersetzen. Für alle Zeiten gilt Schopenhauers Wort: Man kann durch theoretische Betrachtungen über das Schöne so wenig einen großen Künstler schaffen, wie alle Predigten der Welt und alle Morallehren jemals einen wahrhaft guten Menschen geschaffen haben. Aber folgt denn daraus, daß man in einem Produkt den einen Faktor nicht eliminieren kann, ohne das Ganze zu alterieren, daß der andere gar nichts bedeutet? Wer wird auf die Theorie und Lehre verzichten wollen, weil sie für sich allein noch keine Kraft des Schaffens und Gestaltens bedeuten? Theorie aber heißt für mich einfach: der Zusammenhang des einzelnen Schaffenden mit dem Geiste der Menschheit, mit den gehäuften Erfahrungen der Vergangenheit. Von diesem Zusammenhang kommt niemand los, der sich nicht selber künstlich zur Inferiorität verurteilen will.

Es ist ein Wahn, der durch unsere ganze heutige Kunst- und

Kulturwissenschaft widerlegt wird, zu glauben, es wäre dem Genie möglich, rein aus dem Nichts, völlig aus eigener Kraft heraus zu schaffen. Im Gegenteil: immer wieder sehen wir, daß die Menschengeschichte ihre großen Erscheinungen, ihre Gipfelpunkte, mit liebevoller Sorgfalt Schritt um Schritt vorbereitet, daß auch der größte Geist nicht vom Himmel fällt und daß dasjenige, was wir die Schöpfertaten der Phantasie nennen, in Wahrheit immer nur das Ergebnis stetiger Um- und Weiterbildung gegebener Elemente ist. Auch im Bereiche des geistigen Lebens haben wir mit der alten Katastrophentheorie gebrochen, nicht nur auf dem Gebiete der Erdgeschichte. Und nicht dadurch unterscheidet sich das Genie von dem Minderbegabten, daß es der Berührung mit dem Erbe der Menschheit sich zu entschlagen vermöchte, sondern nur dadurch, daß es die Blätter, auf dem dieses Erbe verzeichnet ist, rascher zu überfliegen und vollständiger in sich aufzunehmen vermag und da, wo der andere noch mit der Aneignung fremden Stoffes kämpft, bereits zu neuen und kühneren Kombinationen fortschreitet.

Es ist ein Wahn, der nur verhängnisvolle Folgen haben kann, Originalität dadurch erzwingen zu wollen, daß man die Vergangenheit einfach ignoriert oder, was sie an Schätzen aufbewahrt hat, der Vernichtung preisgibt, damit Luft und Licht frei werde für das Neue. Ich bin kein Reaktionär. Sehr wohl weiß ich, daß kein Fortschritt je möglich gewesen ist, ohne daß man sich von gewissen Stücken der Vergangenheit getrennt, ohne daß man neue Wege gesucht hätte. Aber wird, wer einen neuen Weg in ein unbekanntes Land sucht, damit anfangen, daß er den Kompaß wegwirft, weil er eine Erfindung der Vorfahren ist? Wird, wer den Menschen etwas Neues sagen will, damit anfangen, daß er eine neue Sprache selber erfindet, statt die vorhandenen für seine Zwecke umzubilden? Sollen wir heute noch einmal in den Irrtum Rousseaus verfallen und meinen, um die entartete Kultur zu reformieren, müsse man als bedürfnisloser Wilder nackt in die Wälder zurückkehren? Und wie viel unfreiwillige Komik haftet allen solchen Versuchen an! Ja, die Zeitgenossen Rousseaus kehrten in die Wälder zurück, das heißt, sie errichteten in der Nähe wohleingerichteter Schlösser, in schöngepflegten Parks ihre Eremitagen, in denen sie den zivilisierten Wilden spielten

und sich mit Schäferspielen vergnügten. Als solche zivilisierte Wilde wollen mir auch jene Vertreter heutiger Kunstbewegung erscheinen, welche, erfüllt von glühendem Hasse gegen alle „retrospektive Kunst“, sich gebärden, als ob alles Nachdenken über zweckmäßige Form und schöne Form, über die Bedingungen des Materials, als ob jeder reine Geschmack, jede künstlerische Ursprünglichkeit erst von ihnen anhebe, und die dann schließlich entweder der absoluten Nüchternheit und Geschmacklosigkeit oder einer prähistorischen Kunst als Vorbild verfallen und aus altägyptischen, phönizischen, mykenischen Bildungen oder gar aus dem Formenschatze der Naturvölker einen halbbarbarischen Stil zusammenbrauen, dessen Naivetät durchaus unecht ist und darum so verstimmend wirkt.

Gegen die Willkür, das Geschmacklose, das Absurde gibt es im Bereiche des künstlerischen Lebens keine Polizei. Auf ethischem Gebiete, das ich heute mehr als einmal zur Verdeutlichung herangezogen habe, ist es anders. Das Minimum praktisch wertvollen Verhaltens, welches von jedem erwartet und gefordert wird, sichert die organisierte Gemeinschaft, der Staat, durch Gesetze und Zwangsmaßregeln. Im Bereiche der Kunst ist etwas Ähnliches völlig ausgeschlossen. Das Strafgesetz sanktioniert gewissermaßen die offizielle Staatsethik; eine Staatsästhetik, ein offizieller Schönheitskanon, würde nicht nur der Lächerlichkeit verfallen, sondern der Kunst selbst den Lebensodem ausblasen. Mehr als irgend ein anderes Kulturgewächs, die Wissenschaft allein ausgenommen, kann dieses nur in der Freiheit gedeihen. Aber auch nur in der echten, im großen Zuge eines von künstlerischen Idealen erfüllten Volkslebens, dessen Geschmack im lebendigen Zusammenhange mit der Tradition wurzelt und nicht jedem sensationshungrigen Einfall, jedem Wechsel der Mode, jeder neugezimmerten Phrase schutzlos preisgegeben ist. Keine Ästhetik kann und soll dem Streit der Meinungen auf dem Gebiete der Kunst, dem Rechte der Subjektivität auf seiten des Genießenden wie des Schaffenden, ein Ende machen. Niemals wird sich das Urteil über ein Kunstwerk beweisen lassen wie ein geometrischer Lehrsatz. Und es ist gut, daß es so ist; denn die Kunst verlöre ein gut Teil ihres Reizes, wenn sie dem Menschen als ein Fertiges gegenüberstände, das ein- für allemal in feste Formeln

gebracht werden könnte. Aber ist es denn auf anderen Lebensgebieten anders? Hat etwa die Ausbildung der Logik dem Streite der Gedanken und wissenschaftlichen Systeme, hat die Ethik der verschiedenen Würdigung menschlicher Charaktere ein Ende gemacht? Und wird man sie darum als unnützen Plunder zu den Akten legen wollen? Aus der Welt der Werte kann das Subjekt nie ausgeschaltet werden, weil Evidenz und Güte ebenso wie die Schönheit im letzten Grunde nicht in der Außenwelt, sondern in der Innenwelt, im Gefühl, wurzeln. Aber Subjekt und Subjekt, der durchgebildete Mensch und der unbelehrte, der nachdenkliche und der gedankenlose, der Theoretiker und der Empiriker, sind nicht dasselbe — wie uns die Erfahrung jedes Tages zeigt. Und nicht aller Streit ist fruchtbar. Lebendig macht nur der Kampf der Geister, den nicht Leidenschaft und Interesse, sondern Gründe bewegen. Nur aus ihm sehen wir, wenn die Flamme niedergebrannt ist, sich eine neue Wahrheit, eine verbesserte Erkenntnis siegreich erheben. Und so hat in der gewiß nie aussterbenden Diskussion über Kunstwerte nur der gebildete, nur der theoretisch und praktisch geschulte Geschmack die Fähigkeit, das Urteil zu fördern, und das Recht, gehört zu werden.

Ich würde mich glücklich schätzen, wenn es mir gelingen sollte, im Vereine mit den ausgezeichneten Männern, welche an dieser Stelle wirken, zu einer solchen, auf sicherer wissenschaftlicher Grundlage ruhenden Geschmacksbildung mein bescheidenes Teilchen beizutragen.

89

Freskomalerei in Österreich

(1907)

Zu der nämlichen Zeit, da Reichenberg in den weitgespannten Hallen seiner Ausstellung die Erzeugnisse deutschen Gewerbefleißes, deutscher Technik und Industrie, den Augen der Welt darbot*), von stolzer, waldgesäumter Höhe weit ins Land hineinleuchtend, ist nicht allzu weit entfernt von dieser Zentralstätte

*) Im Jahre 1906 (A. d. H.).

deutscher Arbeit, an der äußersten Grenze des nordwestlichen Böhmens, ein Werk zum Abschlusse gediehen und in aller Stille enthüllt worden von ganz anderer Art und wie aus dem Geiste einer anderen Zeit geboren und doch würdig, neben diesen Zeugnissen selbstbewußter Kraft und hochentwickelten Könnens nicht ganz übersehen zu werden.

Nordöstlich von Reichenberg, in kurzer Bahnfahrt durch das waldige Hügelland von dort zu erreichen, liegt malerisch vor den Abhängen des Isergebirges hingebreitet Haindorf. Nahe dabei auf den Hügeln im Nordosten das idyllische Badeörtchen Liebwerda; nördlich, in der Richtung gegen die preußische Grenze, an der Bahn nach Seidenberg, ragen die Türme des Schlosses von Friedland, einst Mittelpunkt des Herzogtums Friedland, dessen Titel Wallenstein führte und das der Gewaltige inmitten der Kriegsfurie, die es rings umtobte, vor Drangsal zu schützen und mit dem Geschicke des geborenen Herrschers zu administrieren und wirtschaftlich zu heben verstand. Zahlreiche Reliquien erinnern im Schlosse, das später an die Grafen Gallas überging, an denjenigen, der den Namen Friedlands zu einer der stolzesten Kriegsstandarten jener Zeit gemacht hatte. Ein mächtiger Burgfried mit offenem Rundgang überragt die hochgiebligen Wohngebäude des alten Schlosses und gewährt entzückende meilenweite Fernsicht nach allen Richtungen.

Auch in Haindorf hat sich die im Norden Böhmens allgegenwärtige Industrie angesiedelt; aber der eigentliche Mittelpunkt des Ortes, dasjenige, was ihm sein Gepräge und seinen Reiz gibt, ist die der heiligen Maria geweihte Wallfahrtskirche. Über die Umgestaltungen hinweg, welche teils die Zeit und wachsende Bedürfnisse, teils modernes Ungeschick hervorgebracht haben, sieht man noch deutlich, wie der Ort eigentlich an ihr und mit ihr entstanden ist. Die Hauptstraße geradlinig auf sie zuführend; erst mit schönen Bäumen bestanden, die auch alle Wohnstätten reichlich umgeben; dann sich in eine Art via sacra umwandelnd und den Blick zwingend auf die zweitürmige, leicht geschwungene Barockfassade, über deren Giebelkulmination sich graziös die Laterne der in das Dach eingebauten Kuppel erhebt. Verkaufsbuden in langen Reihen — das Geschäft mit Opfergaben und Zurüstungen zum Gottesdienst gehört nun einmal seit ältesten

Zeiten in die Nähe der großen Kultstätten — und dann ein weiter Platz unmittelbar vor dem Gotteshause, um der Menge, bevor sie dort einzog oder wenn sie die heilige Schwelle wieder verließ, die Möglichkeit der Sammlung zu gewähren. Diesen Platz muß man sich vorstellen, wie er noch vor einigen Jahrzehnten gewesen sein dürfte: überschattet von alten Linden, unter denen sich das Volk der Beter bewegte; ein lebendiger Saal vor dem steinernen. Heute sind die meisten der alten Bäume gefallen und durch einstweilen dürftigen Nachwuchs ersetzt. Aber noch ist genug übrig, um uns den sicheren Blick baumeisterlicher Phantasie bewundern zu lassen, welche die Kirche an dieser Stätte schuf — ein Asyl stiller Andacht und gleichsam durch die Natur selbst vor dem profanen Treiben der Welt geschützt. Denn die Kirche steht auf einer nach allen Seiten hin abfallenden Felsplatte, um welche sich in malerisch bewegtem Laufe zwischen Blöcken und Steinen die Wittig herumschlängelt. Und der Erbauer hat Sorge getragen, sie auch architektonisch gegen die Umgebung abzugrenzen, indem er durch eine starke Ummauerung, soweit es der beschränkte Raum zuließ, einen Bogengang um die Kirche schuf, in welchem heute die Stationen des Kreuzweges untergebracht sind.

Die Kultstätte an diesem von der Natur selbst ausgezeichneten und geschützten Platze ist älter als die gegenwärtige Kirche. Im nördlichen Transept verraten steile, spitzbogige Fenster, daß eine ältere gotische Anlage in den Neubau mit aufgenommen worden ist — mit großem Geschick und ohne den einheitlichen Gesamteindruck zu stören. Für diesen kam es, wie bei den meisten Kirchen des Barockstiles, die frei in eine Landschaft oder auf eine Berghöhe gestellt sind, vor allem auf einen malerischen Eindruck des Ganzen an. Das Zusammenwirken der zweitürmigen Anlage mit einer Kuppel, die rote Dachung von Schiff und Türmen, die lichte Tünche des Ziegelbaues — das gibt in einem Landschaftsbilde einen gar hellen und kräftigen Farbenakkord, der die fröhlich heitere Pracht des Innern gewissermaßen ahnen läßt, ohne ihr im mindesten vorzugreifen.

In diesem Punkte hatte nun die Vergangenheit, welche den schönen Bau geschaffen, der Gegenwart ein Vermächtnis hinterlassen. Der herrliche Innenraum, der sich auftut, wenn man die Kirche betritt, war schmucklos geblieben. Nichts von der farbigen

Inkrustation der Wände mit Stukko, Marmor, Gold, in welcher die Prunkbauten des Stiles förmlich schwelgten; nichts von malerischem Schmuck, dem die mächtigen Flächen der Pfeiler und Gewölbe Raum zur Entfaltung geben konnten. Gerade bei der Fülle des Lichtes, das von allen Seiten in den einschiffigen Raum einströmt, ungebrochen durch farbige Fenster, unzerteilt durch Pfeilerstellungen im Innern, war der Eindruck einer gewissen Nüchternheit und Leere wohl unvermeidlich. Es war ein glücklicher Gedanke, als sich vor einigen Jahren die Notwendigkeit einer durchgreifenden Restaurierung der Kirche herausstellte, nicht nur die baulichen Schäden wieder auszubessern, sondern dem edlen Bau Fischer von Erlachs auch künstlerisch seine Vollendung zu geben. An diesen großen Meister des Barockstiles knüpft eine gutbeglaubigte Tradition den Bau der Haindorfer Wallfahrtskirche an, und sie hat nichts Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, wie enge die Beziehungen Fischers zu den Grafen Gallas waren, die von ihm den herrlichen Palast in der Altstadt zu Prag erbauen ließen, bedenkt, daß sich das Erbbegräbnis des gräflichen Hauses in der Haindorfer Kirche befindet und die Familie Clam-Gallas noch gegenwärtig das Patronatsrecht über die Kirche besitzt. Dem Kunstsinn des gegenwärtigen Patronatsherrn, des Grafen Franz Clam-Gallas, ist auch die jetzt zum Abschlusse gelangte malerische Ausschmückung der Kirche in erster Linie zu danken. Sein Interesse hat nicht nur manche Schwierigkeiten beseitigen geholfen, welche sich dem Unternehmen in den Weg stellten, sondern seine munifizente Hand hat auch den größten Teil der nicht unbeträchtlichen Kosten herbeigeschafft, welche das Werk in Anspruch nahm. Auch Reich und Land haben in richtiger Erkenntnis, daß eine monumentale Kunstpflege öffentlicher Mittel nicht entraten kann, beigesteuert.

Es hat nicht an Puristen gefehlt, welche jedem Versuche einer Erneuerung über das baulich unbedingt Notwendige hinaus widerstrebten — jene extremen Restaurationsgegner, welche die Werke der Vergangenheit lieber zugrunde gehen lassen möchten, als nur einen morschen Stein, ein zerbröckeltes Ornament zu ersetzen. Ich verstehe gerade hier einen solchen Standpunkt nicht. Denn hier war nichts vorhanden, was durch eine Restauration hätte

gefährdet werden können; hier galt es einfach die Ausfüllung einer Lücke. Natürlich nicht durch ein Beliebiges, sondern durch ein im Geiste der Zeit Gedachtes, ihrer Formensprache und Ausdrucksweise sich Anschmiegendes. In welchem Maße aber gerade der Barockstil malerischen Schmuck zur Füllung der weitgespannten Flächen seiner Gewölbe und Kuppeln verwendet hat, braucht nicht gesagt zu werden. Hier handelt es sich nicht um einen Ritt ins Unbekannte, sondern um verständnisvolle, anschmiegende Nutzung der Vergangenheit für Aufgaben der Gegenwart. Trotzdem war es nicht leicht, für die hier gegebene Aufgabe den rechten Mann zu finden. Die Monumentalmalerei der Gegenwart leidet an einer gewissen Atrophie, die bei dem Mangel entsprechender Aufgaben und Inhalte nur zu wohl begreiflich ist. Die meisten der zahlreichen Kirchenbauten sind Notbauten. Mäcene wie Ludwig I. von Bayern sind selten geworden. Die vorherrschende Neigung zur gotischen Bauweise schränkt wieder, wie im Mittelalter, die freie Verwendung malerischer Mittel ein. Die kirchliche Kunst der Gegenwart führt ähnlich wie die sogenannte kirchliche Wissenschaft, die katholische Literatur, ein Sonderdasein für sich. Sie ist teils konventionell und naturfremd, teils süßlich und hyperideal geworden. Sie will vor allen Dingen fromm sein, statt dies dem Beschauer zu überlassen und selbst in erster Linie Kunst zu sein. Die religiöse Malerei früherer Zeiten war die Kunst selber; alle Größten mit ihren Aufgaben vertraut und in ihr Meister; die religiöse Kunst von heute ist ein Sondergebiet, eine Spezialität geworden, die manchmal hart an einen Fabrikationszweig anstößt. Aber auch die Entwicklung der großen, der lebendigen Kunst in der Gegenwart hat eine Richtung genommen, welche ihr die Bearbeitung solcher monumentaler Aufgaben erschwert. Schon technisch durch die fast ausschließliche Bevorzugung der Ölmalerei, mit welcher die Richtung auf rein malerische Probleme, das Ausklügeln feinster Stimmungswirkungen, vielfach der Verzicht auf feste Formgebung, gegliederte Raumerfüllung, Hand in Hand geht. Und der moderne Symbolismus, in welchen manche Aspirationen und Inspirationen der älteren Monumentalkunst sich geflüchtet haben, ist mit seiner spintisierenden Auffassung und seiner altertümelnden Formensprache ganz ungeeignet, den künstlerischen

Schmuck eines Barockbaues zu übernehmen, der als Wallfahrtskirche ein lebendiger religiöser Mittelpunkt für die ganze Umgebung ist, dessen wuchtige Formen den vollen Schwung breitausladender Linien verlangen und dessen Besucher die heiligen Geschichten in schlichter, aber eindrucksvoller und zu Herzen gehender Darstellung vor Augen zu haben wünschen. Der Meister, dem man eine solche Aufgabe anvertrauen durfte, mußte ein feiner Kenner der Barockkunst sein und doch kein sklavischer Nachbeter; ein Stilist, aber kein Purist. Der heutige Katholizismus ist etwas Anderes als der Katholizismus des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, obwohl die historisch-dogmatische Grundlage sich nicht verändert hat. Man muß seine heilige Geschichte auch anders darstellen. Das kecke Durcheinander von christlicher Legende und heidnischer Mythologie, mit dem die Barockkunst oft geistreich spielt, das Gemisch von Sentimentalität und Frivolität, das vielen ihrer Schöpfungen eigen ist, würde von dem religiösen Gemüt der Gegenwart nicht mehr ertragen werden. Der Künstler, der eine solche Aufgabe lösen will, an solchem Platze, wo nicht das blasierte, skeptische Auge des Großstädters, sondern der gläubige, bedrängte Blick des Wallfahrers sich zu seinem Werke emporhebt, muß naiv genug sein, um sich dieser religiösen Vorstellungswelt unbefangen hinzugeben, und modern genug, um aus ihr den rein menschlichen Gehalt zu entwickeln. Er muß mit der Formensprache der Barockkunst vertraut sein, um die Einheit des Innenraumes, den er zu schmücken hat, nicht durch fremde Elemente zu stören, und doch so unabhängig, daß er diese historischen Formen mit eigenem Leben erfüllen kann. Und er mußte vor allem ein hervorragender Techniker sein. Denn hier galt es, einen gewaltigen Flächenraum, den Formen der Architektur sich anschmiegend, mit farbigem Leben auszufüllen — eine Aufgabe, welcher nur das Fresko, dieser alte Träger der größten Schöpfungen malerischer Kunst, gewachsen ist.

Die Wahl war unter den heutigen künstlerischen Verhältnissen schwer. Aber vielleicht wäre gar nie der Gedanke aufgetaucht, sich an ein so schwieriges und weitgreifendes Unternehmen zu wagen, wenn nicht der rechte Mann zur Verfügung gestanden hätte. In Andreas Groll — er ist der Meister der wiedererstandenen

Haindorfer Kirche — traf eine Reihe der günstigsten Bedingungen für die erfolgreiche Lösung der Aufgabe zusammen. Er ist ein Sohn der österreichischen Donaulande, jenes Landstriches, in welchem alte Kultur, neu erstandene Wohlhabenheit und die Macht reicher geistlicher Stifte gerade in der Zeit des Barocks eine Fülle edler Schöpfungen hervorgebracht haben. Seine zweite künstlerische Heimat ist Italien, Rom und Venedig, wo er insbesondere den Werken des Tiepolo mit ihrer unerschöpflichen Kompositionsfülle und mächtigen Raumgestaltung das liebevollste Studium gewidmet hat. Seit Jahren wirkt er als Lehrer des Aktzeichnens an der Kunstschule des österreichischen Museums, und dort erwuchs ihm gleichsam von selbst als Gewinn dieser Lehrtätigkeit eine Kenntnis des menschlichen Körpers, ein Verständnis des Nackten und eine Herrschaft des Auges über die große Bewegung, von welcher seine jüngste Schöpfung überall Kunde gibt. Aber diese ist nicht das Werk eines, wenn auch noch so gut vorbereiteten Neulings auf dem Gebiete der monumentalen Freskomalerei, sondern die Krönung einer ganzen Reihe von älteren Arbeiten: der Wiederherstellung des durch Absturz teilweise zerstörten Deckenbildes der Kirche auf dem Sonntagsberge; der Ausmalung der herrlich gelegenen Wallfahrtskirche auf dem Pöstlingsberge bei Linz; der Restauration von Andrea Pozzos Deckengemälden in der Jesuitenkirche am Universitätsplatze in Wien, welche den Künstler jahrelang beschäftigte, und endlich die Ausmalung der kleinen Brigittakapelle auf dem linken Ufer des Donaukanales zu Wien — eine Stiftung kunstsinniger Bürger, welche vor einigen Jahren enthüllt worden ist. Auch die sogenannte Restauration der Jesuitenkirche ist im Grunde eine Neuschöpfung; denn die Freskenbilder, welche der berühmte Meister von Sant Ignazio in seinem Bau angebracht hatte, waren al secco gemalt und daher im Laufe der Jahre durch Abblätterung zugrunde gegangen, ein Los, welches auch die um die Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Peter Kraft vorgenommene Restaurierung nicht gehemmt, sondern eher beschleunigt hat. Von spärlichen, verschwommenen Resten mußte das Ganze abgenommen und al fresco vollkommen neu geschaffen werden, so daß heute das Werk des 18. Jahrhunderts in jugendfrischem Glanze wirkt.

Die Aufgabe in Haindorf griff über alle früheren weit hinaus. Hier galt es nicht nur wiederherzustellen, sondern Neues zu schaffen, und dieses in ganz anderem Umfange als bei den früheren Arbeiten. Auch die Kirche auf dem Pöstlingsberge ist eine Wallfahrtskirche, eine Marienkirche. Aber ihre Dimensionen sind bedeutend kleiner als die der Haindorfer Kirche. Dem Künstler standen dort außer zwei Zwickeln nur das den mittleren Raum der Kirche überspannende Kugelgewölbe und ein breiter Gewölbegurt über dem Hochaltar zur Verfügung. In Haindorf sind dem Transept, über welchem sich die Kuppel mit der Laterne erhebt, noch zwei mächtige Joche mit Emporen zwischen den Pfeilern und ein Orgelchor vorgelagert, mit welchem eine entsprechende Ausdehnung der Altarnische korrespondiert. Aber eben dadurch ergab sich für den Künstler die Möglichkeit einer, man möchte fast sagen, dramatischen Gliederung seines Stoffes, die in den kleineren Verhältnissen des Pöstlingsberges nicht zu erreichen war. Dort hatte der Künstler die Aufgabe, die sieben Schmerzen Mariä in dem einen Kugelgewölbe darzustellen — ein schwieriges und in gewissem Sinne überhaupt unlösbares Problem, diese nach Vorgang und Stimmungsgehalt, folglich auch nach ihren koloristischen Erfordernissen weit auseinandergehenden „Geheimnisse“ in einem Raum zu vereinigen. Das Problem ist sehr geistreich behandelt. In gemalten Architekturen, die als Fensterumrahmungen auf dem unteren Rande der Kuppel wirken, sind in kleinen Grisaillemalereien die Vorgänge untergebracht, für welche im Großen kein Raum war; und die vier Sektoren des Gewölbes, welche sich auf diese Weise ergeben, sind durch die Darstellungen Jesu im Tempel unter den Schriftgelehrten, Kreuzigung, Grablegung und eine Art Disputa zum Preise Mariens gefüllt, während im Scheitel die Krönung Mariens gemalt ist.

In Haindorf konnte der Künstler die vorbereitenden Vorgänge, die Verkündigung und die Geburt Christi, in den breiten Gurtgewölben geben, welche das Langschiff überspannen, und den mächtigen Flächenraum der steil ansteigenden Kuppel mit der Darstellung der ergreifenden Hauptthemen, der Kreuzigung und der Himmelfahrt Mariens, ausfüllen, während in den Zwickeln über den mächtigen Pfeilern, von reicher gemalter Dekoration

umgeben, die Gestalten der vier Evangelisten erscheinen. So ergibt sich ein außerordentlich schöner Zusammenklang, im Malerischen wie im Gedanklichen, und eine beständige Steigerung der Wirkung, je mehr man sich dem Altare nähert. Vor dem Blicke des im Schiffe vorwärts Schreitenden taucht auf der dem Eingang zugewendeten Seite der Kuppel zuerst die Himmelfahrt auf — ein Bild der süßesten und wonnigsten Verklärung, die sich aus der Mühsal und Wirrnis des irdischen Lebens emporhebt. Rückwärtsschreitend und sich wendend, hat er dieses selbst in seiner furchtbarsten Schrecknis und Tragik in Gestalt der Kreuzigung vor Augen. Die Kontrastwirkung dieser in demselben Kuppelraume gleichsam aneinander gepreßten und nur durch den Richtungsgegensatz getrennten Darstellungen ist unbeschreiblich. Nicht nur koloristisch (hier der sich in seiner Glorie öffnende Himmel, dort die über die Welt einbrechende Verfinsterung), sondern auch in der Gegensätzlichkeit der Handlung und der künstlerischen Mimik. Dieser Gegensatz der Handelnden wird überall verstärkt und bis in seine feinsten psychischen Verzweigungen hinein anschaulich durch die Fülle der Mithandelnden oder Mitleidenden. Als solche erscheinen nicht bloß Menschen der Zeit, in welcher sich die Vorgänge abspielen: die Gruppe der römischen Krieger, die entsetzt vor der einbrechenden Finsternis davoneilenden Juden und die tiefergreifende Gruppe der Mutter und der Jünger unter dem Kreuze; auf der anderen Seite die reich bewegte Gruppe der das offene, leere Grab der Maria umstehenden, nach dem Himmel emporblickenden Apostel. Neben diesen die dogmatischen Hauptpersonen umgebenden menschlichen Akteurs hat der Künstler in seine Komposition eine große Anzahl von Engelgestalten als ideale Zuschauer, da und dort sogar in die Handlung eingreifend, aufgenommen. Sie vertreten in diesen großen historischen Darstellungen gewissermaßen den Chor in der antiken Tragödie. In ihrer mitfühlenden Teilnahme spiegeln sich die Vorgänge. In ihnen verkörpert sich der Zustand des religiösen Gemüts, des menschlichen Herzens. Und sie sind zugleich jener Erdenschwere entrückt, welche menschliche Zuschauer für die Verwendung in diesen Kompositionen wenig brauchbar machen würde. Der Künstler mußte ja Räume füllen, Räume gliedern. Er braucht also Gestalten, die in ihrer Bewegung

nicht an die Gesetze der tellurischen Wahrscheinlichkeit gebunden sind, sondern trauernd und jauchzend, erschüttert und hingerissen, die Vorgänge frei umschweben. Die herrlichen Gestalten, welche Groll in diesen Engeln geschaffen hat, geben namentlich den Kuppelbildern eine außerordentlich reiche Skala des Gemütslebens, einen mächtigen Schwung der Linien und viele feine malerische Züge.

Mit ihrer Hilfe hat der Künstler das außerordentlich schwierige Problem gelöst, die beiden Hälften der Kuppel, unbeschadet der Gegensätzlichkeit des Dargestellten, doch nicht auseinanderfallen zu lassen, sondern zu einer einheitlich gerundeten Raumwirkung zu verbinden, so daß über alle Kontraste hinweg ein geschlossenes dekoratives Linienspiel die ganze Kuppelfläche überzieht. Gerade in diesem Punkte zeigt ein Vergleich mit den Bildern des Pöstlingsberges recht deutlich die Überlegenheit der in Haindorf gefundenen Lösung und den großen Fortschritt, welchen der Künstler in bezug auf dekorative Raumerfüllung gemacht hat. Auch dort hat Groll die vier in der Kuppel dargestellten Szenen durch Engelgruppen einerseits zu verbinden, anderseits zu trennen gesucht; und auch diese wirken als ein seelischer Reflex des Geschehens. Aber die Absicht tritt, namentlich in einigen dieser Gruppen, vielleicht etwas zu bestimmt hervor, während dieselbe Absicht in der Haindorfer Kuppel durch ein ganz freies, müheloses Spiel der künstlerischen Phantasie verdeckt wird und nur in der Wirkung zum Vorschein kommt.

In den stark und leidenschaftlich bewegten Bildern, welche die Kuppel füllen, tritt die Eigenart des Künstlers am meisten hervor und gelangt zu ihrer glänzendsten Entfaltung. Das große Pathos, die weitausholende Gebärde, der kühne Schwung lebhaft bewegter Linien, gelingen ihm am besten. Und dann die wunderbar ausdrucksvollen, mit jedem Gliede sprechenden, mit der größten Sorgfalt durchgebildeten und immer aufs neue variierten Hände! Nur ein Künstler, der Italien und die Italiener gründlich kennt, kann solche Hände schaffen — eine Gebärdensprache, die fast das lebendige Wort ersetzt! Gerade diese Bilder zeigen auch die innere Verwandtschaft Grolls mit der Barockkunst aufs deutlichste. Freilich auch den großen Abstand. Bei ihm ist nichts von der Sentimentalität und Süßlichkeit jener Zeit; an ihre Stelle

tritt eher eine gewisse Herbigkeit, die manchmal wie gesucht erscheint. Und dem Spiel mit illusionistischen Problemen, mit den gewagtesten Verkürzungen, mit perspektivischen Raffinements, wobei die Meister des Barocks oft mehr Geschicklichkeit als Kunst verrieten, ist Groll aus dem Wege gegangen. Er wirkt mit den einfachsten Mitteln. Er stellt seine Szenen auf ein gemaltes Podest von einigen Stufen, damit das leicht vorspringende Kranzgesims, auf dem die Kuppel ansitzt, nichts verdecke, und läßt sie frei in den Raum hineinwachsen, den die in sanfter Kurvatur ansteigende Kuppelwand darbietet. Er öffnet den Blick in den Himmel und weiß unser Raumgefühl doch an den Flächen festzuhalten. Mit einem Stück Gewand, das über die Stufen herabfällt, einem Fuß, der über sie hinausragt, vermag er die stärksten perspektivischen Wirkungen zu erzielen.

Die Bilder im Schiff der Kirche, Verkündigung und Geburt, sowie die Gestalten der Evangelisten, die mehr in sich gesammelte Innerlichkeit darstellen und naturgemäß mit viel einfacheren Mitteln auskommen müssen, werden aus diesem Grunde vielleicht weniger befriedigen, obwohl auch sie feiner künstlerischer Züge und einer schönen Raumwirkung keineswegs entbehren, gerade weil der Künstler zu modern oder, wenn man will, zu ehrlich gewesen ist, um in der Weise des alten Barocks, unbekümmert um die Sache, seiner dekorativen Phantasie freies Spiel zu gewähren.

Noch einmal wiederholt sich der Reflex der ganzen Gefühlsskala, welche die großen Gemälde angeschlagen haben, an den beiden Endpunkten der Längsachse des Schiffes: am Haupteingang über dem Orgelchor in musizierenden Engelgruppen, und am Hochaltare, über dem eine herrliche Gestalt, in rosigen Duft gehüllt, gleichsam zur Kuppel, zur Darstellung der Krönung Mariä, emporschwebt, in den Händen die Dornenkrone haltend, Schmerz und Seligkeit, Vergängliches und Ewiges verknüpfend. Man meint die Worte des Chorus mysticus zu vernehmen: „Das Unbeschreibliche, hier ist's getan."

Von vielem Einzelnen wäre noch zu erzählen. Ich habe noch nichts gesagt von der Kunst der gemalten architektonischen Umrahmung, die mit feinem Stilgefühle der Formensprache des Baues angepaßt ist und, ohne sich vorzudrängen, ungemein

plastisch wirkt; noch nichts von den zu beiden Seiten des Orgelchors und des Hochaltars gemalten Medaillons welche en grisaille die in den Hauptbildern nicht dargestellten Szenen aus dem Marienleben aufnehmen und von Putten mit Festons umkleidet werden, die koloristisch sehr lebhaft wirken. Aber was können alle Beschreibungen mehr bieten als einen dürftigen Abklatsch von dem, was nicht für den Verstand, sondern für das Auge geschaffen ist, als einladen, diesen Ersatz so bald wie möglich zu suchen. Schade nur, daß dieses vollendetste Werk des Künstlers von der großen Heerstraße des Reiseverkehrs seitab liegt. Die leicht zugängliche Kirche auf dem Pöstlingsberge, reizvoll wie sie ist mit ihrem schönen Bilderschmuck und dem umfassenden Blicke auf Donauland und Alpen, der dem Heraustretenden sich auftut, bietet keinen genügenden Ersatz. Außerordentlich ist der Fortschritt, welchen der Künstler seit jener Zeit in koloristischer Beziehung, in der Meisterung der schwierigen, der künstlerischen Divination wahre Probleme stellenden Freskotechnik, aber auch in der Vertiefung des Seelischen gemacht hat. Erst die Haindorfer Kirche zeigt ihn in seinem ganzen Können, in der vollen Reife seiner Kraft. Unwillkürlich bedauert man, daß dieses Können nicht nur in solchem stillen Erdenwinkel sich entfaltet, sondern auch an Aufgaben gesetzt werden mußte, wo das freie künstlerische Schaffen durch so viel Tradition belastet und die Würdigung des Erreichten durch endloses Vergleichen erschwert ist. Wie viel Groll auch getan hat, um das Dogmatische seines Stoffes ins rein Menschliche aufzulösen — den religiösen, ja kirchlichen Charakter durfte er ihm doch nicht abstreifen, ohne mit den Voraussetzungen seiner Aufgabe in Konflikt zu geraten. Heilige Geschichte als einen Vorgang alltäglichen Lebens im Sinne der Uhde, Gebhardt, Thoma malt man nicht in überlebensgroßen Gestalten an Wände und Decken von Kirchen. Und aus eben diesem Grunde — der hier das Verdienst des Künstlers begründet — wird dem „Kirchenmaler“ in den Augen vieler modernen Menschen sein Verdienst geschmälert. Man möchte wünschen, daß ihm bald Gelegenheit geboten würde, seine mächtige Kompositionsbegabung, seine Kunst der Raumgestaltung und sein malerisches Können in den Dienst einer Aufgabe zu stellen, die unmittelbarer zur Gegenwart spricht und ein freieres, per-

sönliches Bilden und Schaffen gestattet, ja fordert. Manche große Möglichkeiten, die sich in der Hauptstadt selbst geboten hätten, sind durch unselige Experimente verloren gegangen oder unheilbar verdorben worden. Möge wenigstens bei künftigen Aufgaben an die Stelle unsicheren Tastens das erfreuliche Gefühl des Besitzes einer hervorragenden künstlerischen Kraft treten.

90

Einige Gedanken über Architektur

(1904)

Wer mit aufgeschlossenen Augen durch Wien wandert, der empfängt aus der langen und bewegten Baugeschichte der Kaiserstadt eine solche Fülle von Eindrücken, dem stellen sich manche der wichtigsten Typen der architektonischen Phantasie in so ausgeprägter Form und in so starken Gegensätzen dar, daß es vielleicht einen gewissen Reiz gewährt, in dieser Mannigfaltigkeit nach vereinigenden Punkten zu suchen und sich auf die letzten Gründe so vielfach auseinandergehender und im Wesen doch so verwandter Wirkungen zu besinnen. Näher als in irgend einer anderen Kunst stehen im Architekten der Techniker und der Künstler beisammen, und nachdem dem Techniker und seinen Anforderungen volles Recht geworden, mag auch die Stunde kommen, da sich der Künstler seines Zusammenhanges mit anderen Künsten, seiner Stellung im System der Künste, bewußt zu werden trachtet.

Ungeachtet der Strenge ihrer technischen Voraussetzungen, der Unerbittlichkeit, mit der sich die Gesetze der Statik, die Konstanz und Kohärenz der verwendeten Materialien, nicht in letzter Linie auch die gebieterischen Forderungen der einfachen Zweckmäßigkeit in der Architektur geltend machen, auch wo sie als schöne Kunst auftritt, trägt die Architektur dennoch ein ungemein starkes S t i m m u n g s e l e m e n t in sich, auf welchem, wie ich glaube, der größte Teil ihrer ästhetischen Wirkungen beruht. Keine Kunst kann dasjenige entbehren, was ich hier „Stimmung“ nenne, das Mitklingen zahlreicher, von dem naiv Genießen-

den nicht scharf gesonderter, sondern in ein Gebilde zusammenfließender Gefühle, deren Unsagbarkeit, deren in Worten nicht ausdrückbarer Inhalt das Kunstwerk eben in eine höhere Sphäre, jenseits der gemeinen Wirklichkeit, erhebt. Aber die Bedeutung dieses Elements wird am größten in den Künsten, welche im gewöhnlichen Sinne des Wortes nichts darstellen, weil sie keinen Teil der uns erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit nachahmen, um durch die getroffene Auswahl und die Art der Behandlung Gefühle und Gedanken in dem Genießenden zu erzeugen. Musik und Architektur heben sich dadurch kenntlich von Poesie, Plastik und Malerei ab. Sie sind keine darstellenden, am allerwenigsten nachahmende Künste. Wenn wir etwa mit Schopenhauer sagen würden, die Architektur stellt die allgemeinen Grundkräfte der Natur: Schwere und Dichtigkeit, Last und Stütze, Spannung und Gleichgewicht dar, die Musik aber das Bild des in allen Weltwesen gegenwärtigen Willens, seine Entzweiung und Versöhnung, so würden wir damit doch nur eine ganz allgemeine Ansicht, aber keine spezielle Deutung eines einzelnen Werkes gewonnen haben.

Mag auch die Musik, im Sinne der Deutung Schopenhauers oder verwandter Ansichten, eine nachahmende Kunst genannt werden — das einzelne Werk stellt nichts Bestimmtes auf eine eindeutige Weise dar wie ein Bild oder ein Gemälde. Ausgenommen ist nur der Fall, daß der Meister selbst durch eine Benennung unseren Gedanken eine bestimmte Richtung gewiesen oder seiner Musik einen Text unterlegt hat. Aber auch da hat unsere Phantasie noch immer große Freiheit, und wenn es sich nicht um eine eigentliche Programmusik handelt, werden die inneren Bilder, welche in verschiedenen Menschen auf Veranlassung des nämlichen Musikstückes entstehen, sehr verschieden sein. In der allerweitesten Entfernung aber von dem, was hier Nachahmung oder dargestellter Inhalt im Kunstwerke genannt wird, steht gewiß die Architektur. Zwar ist es leicht, jedes Bauwerk durch seinen Zweck zu charakterisieren, indem wir es als Kirche, Theater, Palast benennen. Aber das ist offenbar nur eine Anleitung für den Verstand, um mit dem Bauwerk gewisse Vorstellungen zu verbinden. Niemand wird glauben, daß mit einer solchen Bezeichnung dasjenige ausgedrückt werden könne, was der eigentliche

Gegenstand der künstlerischen Darstellung in der Architektur ist. Dies ist in Wahrheit etwas ganz Anderes. Trotz ihres scheinbar so unendlich weiten Abstandes stehen sich Musik und Architektur ganz nahe. Tongebilde schafft die eine, Raumgebilde die andere. Mit Mitteln, die nicht der unmittelbaren Wirklichkeit angehören, sondern aus derselben in einem langen Entwicklungsprozeß herausgebildet wurden und ein Artefakt der Kultur sind. Darum die große Freiheit der Ton- und Raumphantasie von Nachahmungsgesetzen und ihre Gebundenheit an die inneren Gesetze ihres Materials; darum der überaus geringe Spielraum, welchen Musik und Architektur dem Häßlichen lassen, weil das Häßliche in der Kunst nur als Nachahmung eines Wirklichen, also im Sinne des Charakteristischen, seine Rolle haben kann. Darum auch bei beiden verhältnismäßig wenig Ausdruck bei überwiegender Fülle des Eindrucks, mit anderen Worten: jenes Vorschlagen des Stimmungselements in der Wirkung, von dem vorhin die Rede gewesen.

Die Bedeutung des Zweckmäßigen in der Architektur darf man einer solchen Betrachtung schlechterdings nicht entgegensetzen. Ich glaube den Satz vertreten zu können — so paradox er scheint und so sehr gerade gewisse Richtungen der Gegenwart sich von ihm abgestoßen fühlen werden — daß in den ästhetischen Wirkungen der Architektur das Zweckmäßige keine viel größere Rolle spielt als in der Musik. Gewiß ist Angemessenheit einer Hervorbringung an den Zweck, Übereinstimmung zwischen Zweck und Mitteln, ein Moment des Gefallens, welches unverkennbar in die ästhetische Sphäre hineinreicht. Von hier aus erklärt sich das Gefühl, mit welchem oft Produkte rein technischer Art, Maschinen, Schiffe, Nutzbauten, betrachtet zu werden pflegen. Aber auf diese eine Kategorie alle Wirkungen der Architektur, auch die rein ästhetischen zurückführen wollen oder, wie ja zuweilen schon geschehen ist, der Architektur im Namen künstlerischer Strenge überhaupt verbieten wollen, daneben noch auf andere Wirkungen auszugehen, würde die Baukunst verarmen lassen und eine Menge tatsächlich vorhandener starker Eindrücke aus Bauwerken ganz unverständlich machen. Man überblicke die lange Reihe der Formen, welche das christliche Kirchengebäude im Abendlande durchlaufen hat, und ver-

gleiche diese außerordentliche Mannigfaltigkeit mit der großen Stabilität des Zweckes, dem diese Gebäude zu dienen bestimmt waren. Man wird sich dem Gedanken nicht verschließen können, daß es ein hoffnungsloser Versuch wäre, diese Formenfülle nur aus der Triebkraft eines und desselben Zweckes, der schon in der altchristlichen Basilika ganz und gar befriedigt worden war, abzuleiten, statt aus der schöpferischen Lust der Raumphantasie, für welche gerade die Monotonie dieses Zweckes einen Antrieb gebildet hat, seine Verkörperung in immer neuen Gebilden zu versuchen. Und setzen wir den Fall, daß eine tiefgreifende Veränderung des religiösen Bewußtseins bei den europäischen Völkern die Menge dieser Bauwerke zwecklos machte, so würde dies bei vielen doch durchaus keine Verringerung der künstlerischen Eindrücke bedeuten, die von ihnen ausgehen, gerade so wenig, wie der Parthenon für uns weniger ästhetisch wirksam ist, weil wir nicht mehr der Athene Parthénos opfern. Der Zweck ist eben einem Kunstwerke, auch wenn es ein Werk der Architektur ist, lange nicht in dem Sinne immanent wie die Form. Er ist ihm bis zu einem gewissen Grade äußerlich. Während die Form bleibt, was sie ist, kann man ja die Art der Verwendung ändern. Auch hier ist der Vergleich mit der Musik lehrreich. Es gibt ja auch Musik zu bestimmten Zwecken; es gibt Tanzmusik, Trauermusik, kriegerische Musik; ja alle Liedkomposition, alle Opernmusik steht unter der Herrschaft des Zweckgedankens. Aber ihr ästhetischer Wert wird durch ungeeignete Verwendung nicht beeinträchtigt. Im Gegenteil: wir sehen, daß das lebhafte Gefühl für das ästhetisch Reizvolle bei manchen Völkern und Individuen auch über eine ungeeignete Verwendung vorschlägt; der Italiener findet an einer höchst weltlichen Musik in der Kirche nichts Anstößiges und der Vorwurf, der von vielen Anhängern des modernen, von Wagner beeinflußten Musikdramas gegen viele ausgezeichnete ältere Opern erhoben wird, daß der Charakter ihrer Musik in gar keinem notwendigen Zusammenhange mit den Handlungen und Vorgängen stehe, die sie begleitet, hindert nicht, daß viele für das Schöne begeisterte Menschen diese Werke auch heute noch mit dem größten Entzücken genießen. Es ist das Geheimnis aller Kunst, die nicht nachahmend oder darstellend, sondern frei erfindend ist, daß dasjenige, was hier Stimmung

genannt wird, sich in dem aufnehmenden Geiste nur als Frucht der höchsten und durchdachtesten Gesetzmäßigkeit ihrer Gebilde erhebt. Stimmung in diesem Sinne ist die einem Werke als solchem, vermöge seiner inneren Tektonik anhaftende, das heißt in jedem empfänglich Genießenden sich notwendig erzeugende ästhetische Wirkung; nicht die Würze, die ein Werk durch eine augenblickliche Gemütsverfassung des Genießenden empfängt, nicht der malerische Reiz, den etwa über ein Bauwerk ein besonderes Spiel des Lichtes und der Farbe ausgießt. Man ist nicht immer gleichmäßig dazu gestimmt, ein bestimmtes Kunstwerk zu genießen; aber die Stimmung des Werkes, das heißt seine Fähigkeit, bei den Menschen überhaupt eine gewisse Wirkung hervorzubringen, bleibt davon unberührt, und oft zwingen der große Künstler, das vollkommene Kunstwerk uns wie mit magischer Gewalt, unwiderstehlich, in ihren Bann. Und so gibt es auch in der Natur Stimmungen, die das eine Mal ihre Nüchternheit, das andere Mal ihren Zauber auf die Gegenstände auszustrahlen scheinen, das Gewöhnliche über sich erheben und das Erhabene in die Sphäre des Gewöhnlichen herabdrücken. Aber auch solche Launen der Natur, wie reizvoll oder wie schmerzlich sie im einzelnen Falle sein mögen, haben mit der ästhetischen Stimmung als solcher, das heißt mit der von einem Werke der gestaltenden Kunst ausgehenden künstlerischen Wirkung nichts zu tun. Wer diese ausschließlich ins Subjekt verlegt, der drückt damit alle künstlerischen Wirkungen ins Bereich des rein Individuellen, Zufälligen herab und raubt sich dadurch die Möglichkeit, an dem künstlerischen Besitz der Menschheit auf andere Weise als durch ganz unbewußtes Anknüpfen und Fortbilden teilzunehmen. In keiner anderen Kunst aber würde die Übertragung eines derartigen Relativismus, der das Individuum auf den Thron erhebt und das „Erlaubt ist, was gefällt“, das heißt, was mir beliebt, als alleinige Kunstregel proklamiert, verheerendere Wirkungen äußern als gerade in der Architektur. Denn mehr als jede andere Kunst wendet sich die Baukunst an die größte Öffentlichkeit. Der Musiker, der Lyriker kann seinen eigensinnigsten Künstlerlaunen schließlich die Zügel schießen lassen; wenn es ihm nicht gelingt, in einer allgemein-menschlichen Sprache zu reden, so findet er eine kleine Gemeinde, die seinen Offenbarungen lauscht,

und wenn auch sie sich lichtet, so verschwindet die Schöpfung seiner Laune im Dunkel der Archive und Bibliotheken. Selbst der Dramatiker, der doch von der Bühne herab zu Tausenden spricht und für dessen Schöpfung das Maß des allgemein Möglichen und Denkbaren unerbittliche Kriterien abgibt, verschwindet oft wie ein Meteor, wenn eine gewisse Strömung, die ihn emporgetragen, abgeflossen ist. Der Baukünstler trägt eine ganz andere Verantwortung. Sein Werk, wenn es einmal aus dem Gedanken in die Wirklichkeit übertragen ist, wird ein Stück Natur; es wirkt wie eine öffentliche Einrichtung. Es steht an der Straße, auf offenem Markte und redet zu jedermann. Man kann ihm nicht entrinnen, wie der mittelmäßigen Dichtung, der verrückten Komposition. Es wird ein Teil vom inneren Leben der Menschen, das sich äußerlich um die Bauwerke und in ihnen abspielt. Darum hat das Studium der inneren Gesetzmäßigkeit, auf welcher die ästhetische Wirkung der großen Kunstwerke der Vergangenheit beruht, für den Architekten viel größere Bedeutung als für jeden anderen Künstler. Weil seine Wirkungen viel mehr generelle als individuelle sein müssen, so muß er sich auch dessen klar bewußt werden, was gattungsmäßige Voraussetzungen für bestimmte Wirkungen sind. Weil das gewagte Experiment hier weniger am Platze ist als in irgend einer anderen Kunst, so ist gerade hier die strenge Schulung auch der genialen Individualität durch die Ergebnisse einer kritisch-historischen Betrachtung unerläßlich. Und weil die Architektur, die uns umgibt, ein Teil der geistigen Lebensluft ist, gerade so wie die Sprache, die wir um uns reden hören, so ist die Bildung der heranwachsenden Architektengeneration ein wichtiges Stück nicht nur der allgemeinen ästhetischen Kultur, sondern ein Stück Volksbildung überhaupt.

91

Musik und Metaphysik

(1896)

Unter allen Künsten hat die Musik eine ganz besondere, eigenartige Stellung. Scheinbar die populärste, gemeinverständlichste, ist sie doch zugleich die rätselhafteste. Ein Wunderkind

aus fernen Landen: so tritt das musikalische Gebilde vor uns hin, während es uns zugleich aufs Tiefste bewegt. Poesie, Malerei, Plastik greifen hinein ins volle Leben der Natur und des Menschen; sie spiegeln ein Wirkliches durch das Medium der künstlerischen Phantasie; auch wo sie erfinden und gestalten, ahmen sie nach. In Bildern, sinnlich anschaulichen Bildern, erzählen sie Geschichte. Ob das Dargestellte wahr, möglich, wohlgefällig sei, darüber erhebt sich in vielen Fällen bewegter Streit. Würde man aber nicht verstehen, was das Werk ausdrücken solle, was der Künstler habe sagen wollen, so hätte er sein Spiel von vornherein verloren. Das gilt selbst vom Baukünstler. Die Bedeutung der einzelnen Form, die er anwendet, mag dem Uneingeweihten fraglich erscheinen; was das Bauwerk als Ganzes will, welchen Bedürfnissen es dient, das muß es in seiner Gesamtgestalt wenigstens ahnen lassen.

Kann man an den Musiker mit der gleichen Forderung herantreten? „Sage mir, was dein Werk ausdrücken soll; wenn ich nicht weiß, was es bedeutet, kann ich auch nichts mit ihm beginnen.“ Und kann der Musiker diese Forderung erfüllen? Er hat ja nicht Gestalten, nicht Farben, nicht Worte und Erinnerungsbilder, nicht Raumformen, die bestimmten Zwecken dienen, zu seiner Verfügung, sondern nur Töne und Tonverbindungen; und der Ton scheint ein fremder Gast in dieser Welt. Je selbständiger die Musik in ihren Hervorbringungen wird, je reicher das Tonmaterial, je mannigfaltiger seine Verflechtung, je mehr die Musik in ihren Werken eine Welt für sich aufbaut, um so näher rückt die Frage nach dem inneren Sinn dieser klingenden Geschäftigkeit. Der Schrei in seinen verschiedenen Färbungen ist noch unmittelbar verständlich; der rhythmische Schlag, der den Tanz- und Marschschritt zugleich beflügelt und regelt, empfängt seine Deutung durch das Bedürfnis, dem er dient; der Gesang, der sich an Worte knüpft, durch den Sinn der Rede. Aber gerade da, wo die Musik aufhört, Dienerin zu sein, wo sie für sich steht und ihre eigenen Hilfsmittel aufs Gewaltigste entfaltet, gerade da scheint sie irdischen Boden unter sich zu verlieren, bis sie zuletzt mit der Gewalt ihrer Wirkungen und der Dunkelheit ihres Sinnes als das große Geheimnis unter den Künsten gilt.

Die Entwicklung der philosophischen Ästhetik und die ge-

waltige Steigerung der reinen Instrumentalmusik seit Haydn, Mozart und Beethoven bilden die natürlichen Voraussetzungen für das Problem der Ausdrucksfähigkeit und symbolischen Bedeutung der Musik. Namentlich Beethovens gewaltige Schöpfungen haben Anlaß gegeben, sich ihrer nicht nur zu freuen, sondern den Versuch zu machen, sie auch zu deuten und sich zu fragen: „Haben diese Werke neben dem musikalisch Reizvollen auch einen bestimmten Sinn?“ Beethoven ist nicht mehr völlig naiv produzierender Künstler wie Haydn und Mozart vor ihm, Schubert nach ihm. Er reflektiert. Er gestaltet mit Bewußtsein zu bestimmten Zwecken. Nicht völlig hoffnungslos konnte der Versuch erscheinen, an der Hand der Tagebücher, Briefe, Skizzen, wenigstens einen Teil der Werke als Selbstbekenntnisse in dem Sinne zu interpretieren, wie man heute nach Goethes eigenen Winken gerade die bedeutendsten seiner Dichtungen zu verstehen bemüht ist. Und dann die neunte Symphonie! Dieses Herausbrechen des Wortes, des erlösenden Wortes, aus den leidenschaftlich bewegten und bewegenden, aber doch im Grunde stummen Tonmassen. Ist's nicht, als spräche aus hundert anderen Tondichtungen des Meisters die Sehnsucht, nicht nur Musik zu machen, sondern „zu sagen, was er leide“, zu sagen, was zwar des Tones nicht entbehren kann, um verstanden zu werden, aber auch durch Töne allein sich nicht ganz verständlich machen läßt?

Es gibt viele Musiker und Musikfreunde, die von diesem „Hineingeheimnissen“ in Tonwerke durchaus nichts wissen wollen. Musik sei eben Musik, nicht Poesie, nicht Malerei, am allerwenigsten Spekulation. Der Musiker sei eben dadurch Musiker, daß er in Tönen dichte, das heißt schöne Tongebilde schaffe, wie der Dichter schöne Gedanken- und Wortgebilde, der Architekt schöne Raumgebilde. Man tue ihm Unrecht, wenn man ihn behandle wie einen verunglückten Dichter oder Denker, der, was er eigentlich zu sagen hat, kraft eines Mißgriffes seiner Erziehung und Schulung in Tönen sagen müsse, statt in einem Material, das seinen Absichten genauer entspräche. Der Musiker habe uns nichts anderes zu sagen und zu bieten als Tonerlebnisse, die sich in seiner Phantasie abspielen und die er in seinen Kompositionen niederlegt. Wer dafür kein Interesse habe, wem das Tongebilde als solches gleichgültig sei, der tue besser, dem Musiker gar nicht zuzuhören.

Die Musik erscheint in dieser Auffassung völlig abgelöst von Leben und Wirklichkeit; die höchste und vollendetste Gestalt jenes Spieltriebes und jener Freude am Spiel, die ein Bestandteil aller Kunstübung und Kunstfreude ist und sich hier, an selbstgeschaffenem Material und ledig aller Schranken, welche die Gesetze der Nachahmung und der Naturtreue den übrigen Künsten auferlegt, in herrlichster Freiheit offenbart.

Das heimliche Widerstreben, das diese von Eduard Hanslick in seinem weltbekannten Büchlein „Vom Musikalisch-Schönen" nicht erfundene, aber geistvoll durchgeführte und witzig verteidigte Theorie bei Musikern und noch mehr bei Musikfreunden begegnet, pflegt sich seit dem allgemeinen Bekanntwerden der Philosophie Schopenhauers vorzugsweise in die Gedanken seiner Ästhetik zu kleiden. Ein Gegensatz, wie er schärfer nicht gedacht werden kann. Die Musik, dort nur Form, wenn auch die beweglichste, mannigfaltigste, nur Spiel, wenn auch das geistreichste, wird hier Trägerin des höchsten Inhaltes, Verkünderin der heiligsten Geheimnisse, Priesterin der verborgensten Gottheiten. Sie gewinnt die Beziehung zu Leben und Wirklichkeit wieder, die ihr zu mangeln schien; ja in einem viel tieferen Sinne als die übrigen Künste. Diese sogenannte Wirklichkeit, die von diesen nachgeahmt und dargestellt wird, ist selbst nur ein täuschender Schein, der sich über das wahre Wesen der Dinge breitet. Die anderen Künste suchen die flüchtigen Gebilde dieses Scheines zu wesenhaften Gestaltungen zu erheben; die Musik durchbricht ihn und erzählt in durchsichtigster Verhüllung die ewige Herzensgeschichte, die allem Leben zugrunde liegt, die Geschichte des Willens, in einer Sprache, die durchaus symbolisch und doch unmittelbar verständlich ist, in Tonbildern, die nichts Wirklichem gleichen und doch allem Wirklichen im tiefsten Grunde verwandt sind.

Es ist nicht zufällig, daß diese Auffassung der Musik vorzugsweise in den Kreisen Beifall gefunden hat, die von Wagners Kunstübung und Kunsttheorie ergriffen sind. Offenkundig ist ja der geistige Einfluß, der von Schopenhauers Philosophie auf Wagner gerade in der Zeit seiner stärksten geistigen Tatkraft ausgeübt worden ist. Und die ganze Kunstübung Wagners, der fast ausschließlich tiefernste Stoffe, in seinem Hauptwerke die

Tragödie der Menschheit selbst, dargestellt hat, ja der durch seine Schöpfungen reformierend auf das ganze Geistesleben der Nation einzuwirken unternahm, konnte als ein indirekter Beweis für die neue Ansicht von der metaphysischen Würde der Musik geltend gemacht werden.

Eine ungemein interessante Weiterbildung dieses Zusammenhanges enthält nun eine jüngst erschienene Schrift des Hofkapellmeisters Felix Weingartner: Die Lehre von der Wiedergeburt und das musikalische Drama, nebst dem Entwurf eines Mysteriums „Die Erlösung" (Kiel und Leipzig 1895). Interessant nicht nur durch die Persönlichkeit des Verfassers, der als einer der mächtigsten Beherrscher des großen Orchesters und einer der feinsinnigsten Interpreten der klassischen und modernen Musik sich schon in jungen Jahren eine hervorragende Stellung in der Musikwelt errungen hat, sondern auch durch die Art und Weise, wie Schopenhauers Kunstphilosophie und Ethik hier fortgebildet und mit neuen geistigen Einflüssen verschmolzen werden. Wagners „Ring des Nibelungen" war Schopenhauers Philosophie von der Unseligkeit und Qual des Willens zum Leben, dem das Leiden wesentlich ist, und der einzigen Seligkeit des Entsagens, — in ungeheuren symbolischen Gestalten dargestellt und durch alle Mittel der musikalischen Kunst, über die Wagner verfügte, dem Gemüte des Hörers nahe gebracht. Das erste Bekanntwerden indischer Schriften, namentlich Colebrooks Übersetzung der Upanishad, hat auf diese Züge der schopenhauerischen Philosophie großen Einfluß geübt. Seitdem ist die Kenntnis der indischen Literatur mächtig gewachsen. Namentlich der Buddhismus findet mehr und mehr Beachtung und Teilnahme. Ein bezeichnendes Symptom: Deussen, als Philosoph da wurzelnd, wo auch Schopenhauer einst stand, in Plato und Kant, beginnt eine allgemeine Geschichte der Philosophie mit einem starken Bande über die Systeme der Inder. In diesem Gedankenkreise finden wir auch Weingartner. Wie sich in unserem Jahrhundert uralte indische Weisheit und Schopenhauers Philosophie die Hand reichen, das erscheint ihm als das merkwürdigste Ereignis der Geistesgeschichte, als das Endziel der Spekulation. Er ist Verkünder des Glaubens von der Nichtigkeit und dem trügerischen Weh der gegebenen Welt, von der angeborenen Schuld des Daseins,

von der Möglichkeit der Erlösung durch Abkehr vom Lebenswillen und der Selbstsucht. Und diese Aufgabe ist ihm bei keinem Menschen auf ein einmaliges Erdenleben beschränkt; an ihr mag jeder seine Kräfte so lange versuchen, bis er endlich dem Ziele nahe kommt; denn als diese bestimmte Form des Weltwillens wird er immer wieder ins Dasein zurückkehren, bis er sich endgültig und im tiefsten Grunde von ihm abgewendet hat.

Ich bin kein Adept dieses Glaubens; aber es liegt mir völlig fern, mit dem geistreichen Musiker über Dinge zu streiten, über die kein Streit sein kann, weil kein Beweis, weder für noch wider, an sie heranreicht. Der Wert des Daseins in seiner Totalität, die Möglichkeit, „das rollende Rad des Lebens" durch menschlichen Willen einmal zum Stillstand zu bringen, ohne doch das geistige Sein mit aufzuheben; der Gedanke einer Wiederkehr des gleichen Individuums in verschiedenen Weltperioden, um sich immer wieder von neuem an seiner Lebensaufgabe zu versuchen — das sind Dinge, die jenseits von aller möglichen Erfahrung und darum jenseits von allem Wissen liegen; Schattenbilder von Wünschen und Bedürfnissen des menschlichen Gemütes zu Weltgesetzen erhoben; Ausgeburten der religiösen Phantasie wie beliebig andere Dogmen, für die es insgesamt keinen logischen Beweis, sondern nur einen Herzensbeweis gibt.

Für den Kulturhistoriker aber ist die Entwicklung des deutschen Geistes hoch bedeutsam, die zwischen dem „Tristan", dem „Nibelungenring" und Weingartners Entwurf eines Erlösungsdramas liegt. Hier sollen die Ideen künstlerisch gestaltet werden, die er aus der indischen Philosophie und aus Schopenhauer als theoretische Überzeugungen gewonnen hat. Der Weg vom Paradies zum Nirwana, von dem Brudermord und der ersten Gewalttat durch die Schrecknisse der Geschichte zum ewigen Frieden; die Tragödie des Nazareners, „der Wendepunkt in der metaphysischen Geschichte des Menschengeschlechtes", in der Mitte des Ganzen. Gewisse Gestalten kehren durch alle Phasen dieses Weltdramas in verschiedenen Metamorphosen wieder; durch sie wird die innere Einheit des Ganzen vermittelt und sinnlich veranschaulicht. Über die Jahrtausende menschlicher Geschichte sich ausbreitend und ihren Gesamtgehalt umspannend, erscheint so, äußerlich angesehen, das Mysterium nur als das Drama der Paradieses-

familie: Metteya, der letzte Buddha, und Ahasverus, der letzte König und Krieger, in deren Versöhnung das Drama endet, sind die Endgestalten des Abel und Kain, mit deren Entzweiung es begann.

Ein grandioser Entwurf, dem neben manchem Fremdartigen und Seltsamen packende Szenen und tiefsinnige Symbolik nicht fehlen. Möglich, daß er in eine Richtung des Denkens weist, der inmitten der ethisch-religiösen Gärung des Abendlandes noch größere Erfolge beschieden sind, so weit sie auch nicht nur von unseren wissenschaftlichen Denkgewohnheiten, sondern selbst von den überlieferten Anschauungen des Christentums wie des Judentums abweicht. Viele warten in unseren Tagen auf eine religiöse Reform. Das Christentum wird sie aus sich schwerlich vollbringen. Vielleicht erweist sich der Orient noch einmal als der fruchtbare Mutterschoß der Religionen. Vielleicht ist er, während unsere Kirchen Missionen aussenden, ihm das Christentum zu predigen, auf dem Wege, uns durch seine uralte Weisheit und unsere allermodernste Wissenschaft geistigen Sauerteig zuzuführen. Sicherlich enthält die buddhistische Ethik viele Züge, die namentlich neben dem, was traditionell für christlich gilt, höchst beachtenswert sind. Und wie viel tiefsinniger, ja auch trostreicher ist für den, der überhaupt nach solchen Stützen verlangt, die Lehre von der Wiedergeburt mit ihren unendlichen Perspektiven als die christliche Unsterblichkeitslehre; wie viel ethisch bedeutsamer der Begriff des Sichselbsterlösens an Stelle des Erlöstwerdens!

Doch das nur nebenbei zur Würdigung von Gedanken, die heute von vielen einfach belacht werden. Ob die Berührung des europäischen Geistes mit dem buddhistischen unserer Kultur zum Segen gereichen, unser religiöses und ethisches Gefühl vertiefen oder ein fremdes, quietistisches Element und mit ihm neue Keime der Auflösung hineintragen werde, — wer wollte darüber heute eine Meinung haben? Ob aber diese Entwicklung der Spekulation zugleich auch eine Steigerung der Leistungen dramatischer Musik bedeuten werde: Das wird ganz und gar von dem Grade schöpferischer Begabung bei denen abhängen, die diese neue indoeuropäische Weltanschauung dramatisch und musikalisch zu verkörpern unternehmen. Sicherlich ist die Idee der Wieder-

geburt und Erlösung, wenn sie in einem Drama ausgesprochen wird, ebensowohl musikalisch zu beleben wie die Idee des kämpfenden Weltwillens oder die Allgewalt der Liebe. Und gern wird man zugeben, daß die gewaltige Form des Musikdramas mit seinem symphonischen Unterbau, wie es Wagner geschaffen hat, nicht auf jeden beliebigen Stoff gleich anwendbar ist, sondern sich vorzugsweise für heroische und symbolische Dramen eignet. Ja, ich zweifle auch keinen Augenblick daran, daß gerade bei einem Drama, das auf der Idee der Wiedergeburt ruht, die spezifisch Wagnerische Technik des Leitmotives, das heißt die Assoziation durch musikalische Identität, dem Dichter eines solchen Stoffes mächtig beistehen und ergreifende Wirkungen erzielen kann. Aber ich kann nicht glauben, — und ich denke, auch Weingartner selbst glaubt es nicht, obwohl manche Stellen seiner Schrift fast geeignet sind, diesen Glauben zu befördern — daß die Idee der Erlösung und der Wiedergeburt, weil sie im Geiste dieser Weltanschauung der tiefsinnigste und bedeutendste Stoff ist, der überhaupt künstlerisch dargestellt werden kann, deshalb der musikalisch beste sei oder gar der, dessen Behandlung notwendig zum Gipfelpunkt der Musik führen müsse. Der Stoff, die Fabel, die Idee, ist für die Kunst doch nur Rohmaterial; erst die Art der Gestaltung schafft das Kunstwerk. Gewiß: um erhaben zu wirken, bedarf der Künstler eines großen Stoffes; aber der Stümper kann auch den edelsten verderben. Nur in der Hand des Genius treibt der Inhalt die ihm gebührende Form wie mit innerer Notwendigkeit hervor; das Talent klebt beides mühsam an einander. Ich glaube, der Stoff, den beispielsweise der Kanon der Messe enthält, ist wohl eben so tiefsinnig wie das buddhistische Evangelium von der Wiedergeburt und Erlösung. Er hat in den letzten Jahrhunderten eine Fülle von Musik hervorgetrieben, die sich an ihm begeistert hat und sich in allen Wertabstufungen zwischen den Messen bescheidener Dorfkantoren und den unsterblichen Werken Bachs oder Beethovens bewegt. Und aller Tiefsinn, den auch ein mäßiger Kenner der Schopenhauerischen Philosophie aus der Dichtung des Nibelungenringes herauszulesen vermag, würde nicht gehindert haben, daß diese Dichtung als ein seltsames und ungenießbares Buchdrama ein kümmerliches Dasein gefristet hätte, wenn nicht Wagner durch ihre

Stabreime die Feuerströme seiner schicksalkündenden Musik ergossen haben würde.

Es gibt keinen Stoff, der darum musikalisch wertvoller wäre als ein anderer, weil er metaphysisch bedeutsamer ist als ein anderer. Man kann Schopenhauers Theorie für richtig halten, daß die Musik in einem näheren Verhältnisse zum Willen steht als jede andere Kunst und daß sie ihn darum auch mächtiger bewegt als die übrigen, ohne sich darum zu dem Glauben verleiten zu lassen, daß wahre Musik nur die Welttragödie des Willens ausdrücken solle und könne. Sie belauscht den Willen auch in seinem Alltagsleben; nichts Menschliches bleibt ihr fremd. Was alle Musik ausdrückt und bedeutet, ist die Dynamik des menschlichen Gemütes als solche, abgesehen von den bestimmten Veranlassungen und Vorstellungen, die im wirklichen Leben jeder Gemütsbewegung entsprechen. Daher das scheinbar so unmittelbar Einleuchtende und doch wieder so Vieldeutige aller Musik. In den gleichen Tönen erzählt sie jedem eine Geschichte, die nur er ganz versteht: die Geschichte seines eigenen Innern, seiner Kämpfe und Siege, seiner Zweifel und Niederlagen, die Jagd nach dem Glück und die Last der träge schleichenden Stunden, den Kampf der Entschlüsse, den Widerstreit der Pflichten, die Sehnsucht nach dem Verlorenen und so fort — ins Unendliche. Wer uns diese Geschichte in Tönen so zu sagen weiß, daß wir uns in ihr wiederfinden, daß sie uns packt, daß jenes geheimnisvolle Gefühl uns beschleicht: „De te fabula narratur", „Das bist du", wie der Buddhist sagen würde, — der schafft Musik, die nicht nur Eindruck macht, sondern auch etwas ausdrückt. Ob Gemüt und Wille nicht nur Erlebnisse unseres eigenen Seins, sondern zugleich den Kern des Seins überhaupt bilden, ob der höchste Zweck des Lebens der sei, uns vom Willen zu erlösen, ob diese Erlösung eine persönlich-individuelle oder eine kollektive sein werde, — darüber weiß die Musik nichts, und das kann sie daher nicht schildern. Ihr Gegenstand ist kein anderer als der: Gemütsbewegung in Tonbewegung zu übersetzen und dadurch das Tiefinnerste im Menschen, was auch das Wort nur unvollkommen zu spiegeln vermag, in symbolischer Weise auszudrücken. Nur so weit unsere Gedanken und Dogmen mit Gemütsbewegungen assoziiert sind, vermögen sie musikalische Form anzunehmen;

und diese bleibt eben ihrer Vieldeutigkeit halber lebendig, auch wenn jene Gedanken unvollziehbar geworden sind. Nichts hindert den Freidenker, von Mozarts oder Verdis Requiem die stärksten Eindrücke zu empfangen, auch wenn die dogmatischen Vorstellungen des Kirchentextes für ihn alle Bedeutung eingebüßt haben. Und wie die Wirkungen des „Nibelungenringes“ von dem Glauben an Schopenhauers Philosophie ganz unabhängig sind, so wird die Idee der Erlösung in musikalisch-dramatischer Gestalt ihre künstlerischen Wirkungen ausschließlich der Phantasiekraft dessen zu verdanken haben, der die mit ihr assoziierten Gefühle zu wecken und darzustellen versteht. Nur die Erfahrungen der Menschheit sind immer und überall die nämlichen; die Begriffe und Theorien, durch die wir sie deuten, wechselnd und vergänglich. Und nur das Kunstwerk bleibt lebendig, das aus diesem tiefsten Grunde zu schöpfen verstanden hat.

92

Ad. Wilbrandts „Meister von Palmyra“

(1889)

Traumbefangen wandelt der Mensch durchs Leben: die Illusion webt täuschend die bunte Farbenpracht ihrer Schleier über die finsteren Abgründe, die ihn auf allen Seiten umstarren. Einmal freilich muß in jedem Menschenleben der Tag kommen, wo dieses Gewebe zerreißt. Den Menschen dahin zu bringen, daß dieser Augenblick ihn nicht unvorbereitet treffe, daß nicht der wilde Schrei der Verzweiflung, sondern das ernste Wort des Entsagens in dem Augenblick erklinge, wo der Mensch das Medusenantlitz der Wirklichkeit in hüllenloser Furchtbarkeit vor sich erblickt, das ist das Ziel, dem mit wechselnden Mitteln, wie sie der Verschiedenheit der Individualitäten entsprechen, Religion, Philosophie und tragische Kunst zustreben. Wo die Lehre der Religion von der Nichtigkeit menschlichen Lebens nicht mehr vernommen wird oder sich selbst in behaglichen Optimismus verkehrt; wo der philosophische Gedanke noch nicht die Tiefe gewonnen hat, um seinen Ernst dem trügenden Scheine gegenüber

durchzusetzen, da schleudert der tragische Dichter den zuckenden Blitz und enthüllt an ungeheuren Beispielen den rettungslosen Untergang der Unschuldigsten wie der Gewaltigsten, die höhnende Herrschaft des Zufalls wie den Triumph der Bosheit, mit einem Worte, die innere Unvernunft und Wertlosigkeit des Daseins.

Dies war Schopenhauers Meinung von der sittlichen Wirkung der Tragödie: sie verkündet, jedem verständlich, die ernsten Wahrheiten einer pessimistischen Weltansicht.

Was in allem Tragischen der eigenen Unvernunft überführt wird, ist der Wille zum Leben, einerlei ob sich die innere Umkehr oder Läuterung im Leiden in den Personen des Dramas selbst vollzieht, also vom Dichter direkt dargestellt wird, oder ob sie als ahnungsvoller Einblick in des Lebens Innerstes dem Zuschauer aufdämmert. Der Wille zum Leben: er ist der Erbfeind und der unerschöpfliche Stoff der tragischen Kunst; sie erkennt ihn in seinen tausend Verkleidungen, als Willen zur Macht, als Liebe zum Recht, in den Dämonen des Hasses und der Liebe; in der Schwärmerei des Enthusiasten wie in dem ungebändigten Kraftgefühl des himmelstürmenden Titanen. Aufbauen, schaffen, gründen ist sein Wahlspruch, für den es ihm nimmer an neuen Vorwänden fehlt: ein stilles Heim beglückter Liebe, eine neue Rechtsordnung, ein Reich der Erkenntnis — eine Welt, in der ich nicht bloß lebe, eine Welt, die ich ganz erfülle.

Den „Faust" hat Schopenhauer eben darum einmal in seiner Art einzig genannt, weil er diesen unersättlichen Daseinswillen in allen Formen, als Liebe zur Macht, als Liebe zum Genusse, als Liebe zum Weibe, als Willen zum Schaffen und als Willen zum Erbauen schildere und sich vernichten lasse. Nun hat Adolf Wilbrandt in seinem dramatischen Gedicht „Der Meister von Palmyra" ein Werk hervorgebracht, von welchem man sagen möchte, es verhalte sich seinem Stoffe nach zu allen übrigen Tragödien ebenso wie in Schopenhauers Kunstlehre die Musik zu den übrigen Künsten. Diesen allen ist nur gegeben, die Verkörperungen nachzubilden, welche der Weltwille auf den verschiedenen Stufen des Daseins angenommen hat; die Musik aber schildert das innerste, geheimste Leben und Weben des Willens selbst, hüllenlos, darum allgemein verständlich und mächtiger ergreifend als jede andere Kunst. So erzählen alle Tragödien

die Geschichte und das Leiden des menschlichen Daseinswillens in irgend einer bestimmten Verkörperung oder Maske; im „Meister von Palmyra" bildet den Gegenstand tragischer Verwicklung die Liebe zum Leben selber; der Wille, nicht auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, nicht in der Gestalt einer einzelnen Leidenschaft auftretend, sondern in kraftvollster Selbstbehauptung auf das Leben als solches gehend. Der Wunsch zu leben ist der Wunsch aller Wünsche, wie das Leben der Träger aller Güter; das Grauen vor dem Ende das allgemeinste Leid, das keinem erspart bleibt, das Aufhörenmüssen der unerträglichste Widerspruch im Leben. So ist es die Tragödie des Willens, des Bewußtseins selbst, die Wilbrandt geschaffen hat; ihr Held ist jeder Mensch von starker, ungebrochener Lebenskraft.

„Ein dramatisches Gedicht", so nennt er selbst bescheiden sein Werk. Vielleicht mit Recht. Es geht ein epischer Zug durch das Ganze, der nur auf behagliche Schilderung verzichtet und der entscheidenden Hervorkehrung der Hauptgedanken zuliebe dramatische Form angenommen hat. Zur Tragödie im gewöhnlichen Sinne fehlt eine Einheit der Handlung und der handelnden Personen.

Jeder Akt hat gewissermaßen seine eigene Handlung. Ein über alles Menschenmaß hinaus verlängertes Dasein spielt sich in ihnen ab. Nur der Held bleibt derselbe und die Beziehung der Vorgänge auf sein langsam reifendes Schicksal. Die Personen, mit denen dieses Schicksal ihn zusammenbringt, wechseln wie die Blätter und Blüten und Früchte am Baum. Aber mit großer Kunst hat Wilbrandt es verstanden, dies allzu schmale Einheitsband zu verstärken: teils durch eine über jene langen Zeiträume übergreifende Einheit des Ortes, teils durch einzelne Personen, die neben dem Helden stehen und mehreren Akten gemein sind; teils durch den ahnungsvollen Hinweis auf eine Zusammengehörigkeit, die dem gemeinen Auge unfaßlich ist, aber ihm den Weg zu seiner Lösung bahnen hilft.

In einem Augenblick gesteigertsten Hochgefühls verlangt Apelles, der Meister von Palmyra, von den Mächten, die Tod und Leben geben, ewiges Dasein, „wenn des Geistes Kraft, das Mark des Arms ihm bliebe, des Daseins Wert zu fühlen und zu halten". Es ist nicht der leichtsinnige Wunsch des Genießens,

der den Rausch einer schönen Stunde der Vergänglichkeit entreißen möchte, es ist der ernste Wille eines Mannes, der auch des Lebens Lasten kennt, der nicht bloß Genuß fordert, sondern zu ihm die Arbeit, den Zwillingsbruder: „sie hüten mir die Lust des Daseins, wie mir Schlaf und Wachen des Daseins Form behüten“.

Der Wunsch wird gewährt, und Apelles, fortan unangreifbar für das langsame Zerstörungswerk der Zeit wie für die schnelle Gewalttat des Schwertes, aufrecht stehend inmitten der Generationen, die um ihn sinken, erlebt den Inhalt eines überreichen Menschendaseins. Er sieht die Tempel veröden und in Trümmer stürzen, die er selber gebaut; er sieht die alten Götter verdrängt vom Christengott und dessen kaum gegründetes Reich in Gefahr, einem neuen Ansturm des Heidentums zu erliegen. Er erlebt jähen Wechsel des eigenen Geschickes; jetzt reich, mächtig, geehrt, dann verarmt, verbannt, vereinsamt. Des Weibes Liebe geleitet ihn durchs Leben; aber die Frühlingsblume der ersten Liebe fällt beim Nahen des Sturmes von ihm ab; die milde Würde der zweiten verliert er an den christlichen Himmelsgott, und er muß sein Kind gegen den wilden Eifer seiner Fanatiker zurückkämpfen; zuletzt raubt ihm ein Straßenkampf zwischen Christen und Heiden die jugendliche Kraft des Enkels, in dem ihm die Tochter fortlebt. Es wird einsam um den ewig jungen Greis, der nicht mehr besitzt und nicht vergessen kann, der in der Gegenwart wandelt, aber nicht mehr in die Gegenwart gehört. Der letzte Akt, nach neuen Wanderungen, zeigt ihn verwandelt: der Lebenstrotzige ist lebensmüde geworden, er ruft den Tod: er fordert ihn als Recht. „Nur der kann leben, der in anderen lebt, an anderen wächst, mit anderen sich erneut. Ist das dahin, dann Erde tu dich auf, treib neue Menschen an das Licht hervor, und uns, die Scheinlebendigen, verschlinge.“

Der Überdruß am Leben ist jedoch nicht das letzte Wort dieser Dichtung. Wohl hat der „Sorgenlöser“ Tod, der in Gestalt des Pausanias wie ein dunkler Schatten und eine ernste Mahnung durch das Drama hindurchgleitet, das Recht, den Lebenssatten gegenüber sich den Tröster zu nennen, „der müde Häupter auf das Kissen legt und Schmerzen heilt, die anderem Schlaf nicht weichen“; aber weder in das schwermütige: „Niemals geboren sein, wäre das Beste“, noch in die stille Sehnsucht nach Nirwana läßt

Wilbrandt sein Werk ausklingen. In der Erkenntnis des Todes und seines Rechtes geht Apelles noch eine andere, tiefere Erkenntnis auf: das Verständnis des Lebens und seines Gesetzes. Durch die bunte Reihe derer, die ihn lieben und die in seinem Leben kommen und gehen, zieht sich eine und dieselbe Wesensform, sich immer erneuernd und ihm immer wieder nahetretend. Da und dort auf seinem Lebenswege blitzt ihm diese Ahnung auf; erst am Schlusse wird sie zur Gewißheit und zur innerlichen Befreiung.

Der Dichter kann und darf abstrakte Gedanken nicht abstrakt ausdrücken; er braucht Bilder, Anschauungen, Einbildungskraft. Für den Gedanken Wilbrandts bot sich in dem uralten Mythus von der Seelenwanderung die passendste Form. Nicht ohne eine gewisse Gefahr freilich, daß minder geschärfte Augen an der phantastischen Einkleidung haften bleiben und darüber den Gedanken selbst verkennen möchten. Aber wer als Dichter an die tiefsten Fragen des Daseins rührt, wird des Symbolischen kaum entbehren können. Hier birgt gerade das Symbol der Seelenwanderung die Lösung des tragischen Widerspruchs, der den Kern des Dramas bildet; zugleich die Anerkennung und die Überwindung des Pessimismus. Das Recht des Lebens, um das Apelles mit dem Tode gerungen hat und das er schließlich lebensmüde preiszugeben sich anschickt, bleibt gewahrt, aber in anderem Sinne, als das ans eigene Dasein gierig sich klammernde Individuum gemeint. Nicht das Leben des Individuums hat Wert und nicht das Aufhören dieses Lebens ist Verlust; der Einzelne, und wär's der Größte, lebt sich aus; der Einzelne ist niemals einzig. Neben ihm, nach ihm wächst das Beste, das er in sich vereinigt, in neuer Form einem neuen Leben zu. Das Recht des Einzelnen ist beschränkt, das des Lebens unendlich; für den Einzelnen das letzte Wort irdischen Bedürfens und irdischer Sehnsucht, ist der Wunsch des Aufhörens dem Geschlecht und seiner Lebensfülle gegenüber sinnlos; die Resignation des endlich Sterbenden, sein Dank an den Tod, ist zugleich der Heilruf an die Lebenden.

> O Mutter Erde! fahre wohl!
> Du warst mir hold, ich liebte dich so sehr;
> Blüh nun den andern! All ihr Lebenden,

O seid gesegnet! blüht im Sonnenlicht.
Apelles geht zur Ruh.

Eine wunderbar versöhnende Stille breitet sich nach den stürmischen Szenen des Dramas über uns aus: nicht der dumpfe Schmerz des Mißvergnügens oder Entsetzens, zu dessen Prediger Schopenhauer den tragischen Dichter machen wollte, sondern die Erhebung über die vergängliche Form im Anschauen des Unvergänglichen. Die bittere Klage gegen das Leben, wie das eigensinnige Festhalten am Leben sind nur Ausflüsse des selbstsüchtigen Eigenwillens und seiner Blindheit; wer in den tiefsten Schacht hinabgestiegen ist, der gibt das Leben willig, — nicht als wertlos, sondern um Raum zu schaffen für neues, höheres Leben.

93

Gerhart Hauptmanns „Festspiel"

Ein Gespräch

(1914)

Über Hauptmanns „Festspiel" ist seit den Aufführungen in Breslau, die es zu einem Kampfobjekt gemacht haben, in der Presse wie in privaten Kreisen viel gestritten worden. Ich kann das peinliche Gefühl nicht los werden, daß in diesem Streite dem Dichter viel Unrecht zugefügt worden ist; nicht von außen her durch den Abbruch der Aufführungen seines Werkes, sondern tieferdringendes, innerliches Unrecht: dadurch, daß man ihn nicht verstanden hat, nicht verstehen wollte, ja vielfach sich gar nicht die Mühe gegeben hat, seinem höchst originellen Gedankengang zu folgen. Mag es in den folgenden Zeilen einem aufrichtigen Bewunderer des Hauptmannschen Geistes vergönnt sein, den Gedanken und Stimmungen Ausdruck zu geben, welche die Lektüre der mit viel Vorurteil in die Hand genommenen Dichtung in ihm erweckt hat; nicht im Tone einer lehrhaften Darlegung, sondern in der Form des Gespräches, das Meinung und Gegenmeinung unmittelbar nebeneinander stellt. Unter dem Namen des Mitunterredners Philistinos mag man sich einen beliebig großen Teil des Publikums, das Hauptmanns „Festspiel" abgelehnt hat, vorstellen.

* * *

Philistinos: Nun, Herr Professor, was sagen Sie zu dem Skandal in Breslau, mit dem Hauptmannschen Festspiel? Das ist doch eine Blamage sondergleichen! Wie steht die deutsche Literatur da, und wie werden sich die Franzosen freuen! Erstens ist das Festspiel kein Festspiel, und dann müssen die Aufführungen noch mitten im Zuge eingestellt werden.

Ich: Ja, verehrter Freund, ich bin auch sehr traurig über alles, was da vorgegangen ist, und glaube, daß es uns nicht sonderlich zum Ruhme gereicht. Nur was die „Blamage" betrifft, so weiß ich nicht recht, wer eigentlich der Blamierte ist. Hauptmann scheint es mir nicht zu sein, außer für denjenigen, der jeden äußeren Mißerfolg für eine Blamage ansieht. Das können Sie von einem Philosophen unmöglich erwarten; denn wir sind zu sehr daran gewöhnt, das Blatt sich wenden zu sehen und die Verurteilten, ja an den Schandpfahl Gesteckten später in einer Gloriole wieder zu erblicken.

Philistinos: Waren Sie in Breslau?

Ich: Leider nein. Vielleicht würde ich dann das absprechende Urteil, das so vielfach über das Hauptmannsche Werk zu hören ist, besser verstehen als nach der Lektüre des Buches, das mich — ich will es nur gleich ehrlich heraussagen — von der ersten Szene an gefesselt und dann in einem immer mächtiger anschwellenden Strom von Begeisterung fortgetragen hat. So scheint mir auch, daß eine Stadt wie Breslau, trotz ihrer engen historischen Verbindung mit dem Beginn des großen Befreiungskampfes, gar nicht der richtige Ort war, um diese Dichtung aufzuführen. „Schlesien den Schlesiern", — das ist zu eng, zu ärmlich für einen Anlaß von solcher Größe wie der deutsche Befreiungskampf und einen Geist von solchem Zuschnitt wie Gerhart Hauptmann, der ja, gewiß sehr zu seinem Vorteil, etwas heimatlichen Erdgeruch an sich hat, aber sich doch in seinem Denken wie in seiner Sprache längst ins Bereich des im höchsten Sinne des Wortes Gemeindeutschen emporgehoben hat. Das Buch Hauptmanns stellt an die Phantasie und die künstlerische Gestaltungskraft derer, die es in Szene setzen sollen, die allergrößten Anforderungen, und wenn diese Anforderungen nicht im Geiste der Dichtung und aus wahrhaft künstlerischer Anschauung heraus erfüllt werden, so besteht alle Gefahr, daß das Große ins Lächer-

liche umschlage. Am besten hätte es seinen Platz gefunden in einer Stadt, die einigermaßen losgelöst ist von den Erhitzungen der politischen Schlagworte des Tages. Das Festspielhaus zu Bayreuth schiene mir die geeignete Bühne, um dieses Stück so hinzustellen, gleichsam an einen idealen Ort und in eine ideale Zeit, wie es ja vom Dichter selbst geschaut und gedacht worden ist. Als eine poetische Illustration zu den Breslauer Lokalerinnerungen an 1813 und als gereimter Epilog zu der neuen deutschen Wehrmachtsvorlage, diesem Kulminationspunkt des europäischen Rüstungsfiebers, mußte es Fiasko machen.

Philistinos: Ach, Herr Professor, ob mit der Verwirklichung dieses Gedankens, selbst wenn wir sie als möglich annehmen, viel herausgekommen wäre, das möchte ich bezweifeln. Schließlich haben doch Schlesien und Breslau den Gedanken gehabt, große Mittel für seine Verwirklichung aufgewendet, und wenn Hauptmann sich von seinen engeren Landsleuten, deren Art und Stimmung er ja kennen muß, im Geiste zu weit abstehend fand, so hätte er den Auftrag einfach ablehnen können.

Ich: Das hätte er vielleicht auch gesollt; und daß er es nicht getan, ist, glaube ich, schließlich der einzige Vorwurf, den man ihm mit Recht machen kann.

Philistinos: Ja, so viel Selbsterkenntnis sollte man von einem seelenkundigen Manne, wie Hauptmann, wohl erwarten dürfen.

Ich: Sie sind zu streng, verehrter Freund. Glauben Sie denn nicht, daß ein solcher Ruf, in solcher Zeit, aus solcher Fülle der Erinnerungen heraus ergehend, in ihm einen Sturm von Gedanken und Bildern erwecken mußte und daß sein Ja nicht von dem bestimmt ward, was die anderen von ihm erwarten, sondern von dem, was er selbst mit innerer Gewalt in seiner Seele aufsteigend fühlte, von dem, was er sich in diesem Augenblick der Entscheidung schon bewußt war, geben zu können? — Übrigens an wen hätte man sich denn eigentlich wenden sollen? Wer hätte ein besseres Recht gehabt, gerufen zu werden als Hauptmann?

Philistinos: Ich weiß es selbst nicht, es mußte doch jemand sein, der nicht nur wirklich etwas vermag, sondern dessen Name im deutschen Volke schon Klang und Geltung besitzt.

Ich: Sehen Sie, diese Schwierigkeit werden eben die leitenden

Herren in Breslau auch empfunden haben. Und warum nicht Hauptmann? Ist er nicht einer der ernstesten und größten Menschen unter allen Poeten des heutigen Deutschland? Hat er nicht gezeigt, daß seine Sprache auf den Ton schlichtester Volkstümlichkeit ebenso gestimmt ist wie auf das Pathos der höchsten Gedanken? Liegt zwischen den „Webern" oder „Fuhrmann Henschel" und der „Versunkenen Glocke" oder „Emanuel Quint" nicht die ganze Skala menschlicher Gefühle?

Philistinos: Sie haben recht, Herr Professor, es war am Ende das Natürlichste, an Hauptmann zu denken. Aber doch möchte ich sagen: schade, daß die beiden Deutschen, welche, wie ich meine, die Berufensten gewesen wären, sich nicht mehr unter den Lebenden befanden, als das große Erinnerungsjahr daherkam.

Ich: Und wen nennen Sie die Berufensten?

Philistinos: Wir haben in neuerer Zeit zwei Dichter gehabt, deren flammende nationale Begeisterung und schmetternde Sprache für eine Aufgabe, wie sie in Breslau zu lösen war, wie gemacht gewesen wäre: Felix Dahn und Ernst von Wildenbruch.

Ich: Das ist freilich ein weltenweiter Abstand. Hätte Wildenbruch noch gelebt, wäre man wahrscheinlich gar nie auf Hauptmann verfallen. Man hätte dann wohl ein Festspiel bekommen, das den Beifall der Dynastie gefunden und in Breslau Stürme patriotischer Begeisterung entfesselt haben würde; aber die deutsche Literatur wäre um ein tiefsinniges Werk ärmer.

Philistinos: Ich merke schon, wir kommen, wie so oft in unseren Gesprächen über aktuelle Fragen, nicht recht zusammen. Ich bin ganz erstaunt, bei Ihnen einer so hohen Schätzung der Festspieldichtung Hauptmanns zu begegnen, von der ich und andere mit mir, den Eindruck gehabt haben, daß sie der Dichter, dessen Geist eigentlich ganz andere Bahnen wandelt, sich invita Minerva — wie die Gelehrten, glaube ich, sagen — abgerungen habe, weil eben der Auftrag einmal da war und nicht abgelehnt werden konnte.

Ich: Invita Minerva sagen Sie? Ein Gedicht, das, ich will es zugeben, vielleicht mit einer gewissen kühlen Reflexion anhebt und das dann dem Dichter den Rahmen liefert, um in Flammenworten den tiefsten Gehalt seiner menschheitlichen und welt-

geschichtlichen Überzeugungen und sein Ideal der Zukunft als ein begeisterter Seher zu verkündigen?

Philistinos: Ach, Herr Professor, Sie sind gewohnt, in den Büchern Sachen zu finden und zu lesen, die kein anderer Mensch darin findet, und da müssen Sie es einem schlichten Bürger nicht verübeln, wenn er auch hier die Dinge etwas anders auffaßt. Sehen Sie, mir fehlt in dem ganzen Festspiel eigentlich die patriotische Note, und diese Note zu blasen ist ein Festspiel zum Andenken an die Befreiungskriege doch eigentlich da. „Die Zukunft der Menschheit" — ja, das ist uns eben Zukunftsmusik überhaupt, für die wir noch kein rechtes Ohr haben. Aber eines kann ich Ihnen sagen, und das verstehen wir alle: Wir wollen Ruhe haben vor den Franzosen, die in der letzten Zeit anfangen, wieder etwas unruhig und mutig zu werden, weil die bösen Erfahrungen von 1870 schon zu verblassen beginnen, und wir möchten gern daran erinnert sein, mit welchem Ruck wir uns vor hundert Jahren die Fremdherrschaft vom Halse geschüttelt haben; wir möchten gern die Stimmung von damals wieder aufleben lassen als ein Vorbild, als einen Kraftvorrat für unser Volk, damit uns ein Tag des großen Appells an die Nation und ihre Kraft auch in der richtigen Verfassung finde. Denn dazu sind doch solche Erinnerungstage vor allem gut!

Ich: Ich weiß nicht, ob ich Ihnen ganz zustimmen darf: ob es wahr ist, daß solche geschichtliche Erinnerungstage nur dazu da sind, um in dem Glutofen nationaler Begeisterung Feuer anzufachen und zu schüren. Ob man sie nicht vielmehr auch dazu benützen sollte, um den Sinn des Volkes zu vertiefen, zu läutern, über sich selbst zu erheben und von dem Geschichtlichen auf das Zeitlose und Ewige hinzulenken. Etwas Derartiges, meine ich, hat gerade Hauptmann bei seiner Dichtung vorgeschwebt. Er wollte nicht nur die Posaune sein, die Deutschlands Ruhm und Waffentaten der Welt verkündet, sondern, gleich dem Dichter und Propheten alter Zeit, der Lehrer seines Volkes.

Philistinos: Derartiges habe ich beim Lesen des Buches allerdings auch immer empfunden. Es steckt mir aber zuviel gelehrter Tiefsinn in der Sache und zu wenig von dem Geist, der den Freiheitskämpfern die Waffen in die Hand gedrückt hat. Ich will Ihnen und Ihrem Stande nicht zu nahe treten; aber es ist so,

als wenn das Festspiel einen Professor zum Verfasser hätte und nicht einen Dichter. Ja, er läßt sogar zweimal an entscheidender Stelle deutsche Professoren auftreten und Kollegium lesen.

Ich: Das ist nicht so schlimm; haben Sie denn übersehen, daß auf das innere Titelblatt Hauptmann selbst die Bemerkung gesetzt hat: „Zur Erinnerung an den Geist der Befreiungskriege.“ Nun mag man von der Wirkung, welche Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ auf das Wiedererwachen des nationalen Bewußtseins ausgeübt haben, viel oder wenig halten: daß sie in die geistige Stimmung, aus welcher die Erhebung hervorgegangen ist, durchaus mit hineingehören, daß die Verkündigung der weltgeschichtlichen Mission des deutschen Volkes und seiner Eigenart, wie sie dort im Ton der glühendsten Begeisterung erklang, nicht ohne Einfluß auf die Wiedererweckung des deutschen Volksbewußtseins geblieben ist, — das ist meines Wissens von keinem Historiker je bezweifelt worden.

Philistinos: Nun ja, aber damit nicht genug. Er läßt sogar den Hegel auftreten, unter dem sich wohl die meisten Leute nur einen eingetrockneten Begriffskünstler, aber keinen Freiheitskämpfer vorgestellt haben werden.

Ich: Auch das ist nicht so fernliegend, wie Sie meinen. Auch er gehört in das Bild des deutschen Geistes zur Zeit der Befreiungskämpfe, das Hauptmann zeichnen wollte. Er repräsentiert einfach die beschaulich-romantische Richtung des deutschen Geistes, die schon damals auftrat und später, in der Zeit der Reaktion, die aktive und revolutionäre Richtung fast ganz in Fesseln geschlagen hat.

Philistinos: Und dann noch eins. Ich und andere mit mir haben beim Lesen das Gefühl gehabt, daß Hauptmann zu sehr über der Angelegenheit steht, die sein Festspiel behandelt, während er doch, um die Wirkung zu erzielen, die man von ihm verlangt und erwartet hat, mit ganzem vollen Herzen mitten darin stehen müßte. Es kommt mir so vor, als klinge bei Hauptmann so etwas wie eine leise Ironie über die ganze Angelegenheit durch; als nehme er die Sache nicht so recht ernst; und vielleicht hat nichts einer tieferen Wirkung so sehr geschadet wie gerade dies. Ist es nicht eine tolle Idee, die ganze Handlung des Festspiels auf ein Marionettentheater zu verlegen und uns auch im

Verlaufe des Stückes immer wieder daran zu erinnern, daß die handelnden Personen eigentlich nur Puppen sind, die einem höheren Willen gehorchen und am Draht gezogen werden?

Ich: Auf diesen Punkt möchte ich lieber nicht eingehen; denn da würde vielleicht die von Ihnen schon beklagte Unstimmigkeit unserer Art zu denken ganz besonders deutlich zum Vorschein kommen. Wir würden etwas zu tief in die Metaphysik hineingeraten, die ja wie ich im Vorübergehen gestehen möchte — von der Selbständigkeit des Menschen, auch der Größten des Geschlechts, keine sehr hohe Vorstellung hat. Und da selbst Napoleon als Drahtpuppe in der Hand des großen Welttheaterdirektors behandelt wird, so können sich die kleineren großen Herren, die Majestäten von Rußland, Österreich und Preußen, nicht beklagen, wenn sie nur gelegentlich als zum Inventar des Figurentheaters gehörig erwähnt, aber als für die Handlung des Stückes zu unwichtig gar nicht auf die Bühne gelassen werden. Im übrigen glaube ich, daß das, was Sie bei Hauptmann Ironie nennen, durchaus nicht so zufällig über dem Ganzen schwebt, sondern durchaus gewollt und beabsichtigt ist und mit seinen tiefsten gedanklichen und poetischen Intentionen zusammenhängt. Ich glaube, es ist wirklich seine Meinung, daß selbst eine so gewaltige Erscheinung wie Napoleon in der Weltgeschichte verhältnismäßig wenig bedeutet, und nur ein, freilich genialer Episodenspieler ist, der Mit- und Nachwelt gewaltig interessiert, aber an dem großen Gange der Entwicklung nichts oder nicht viel ändert und von anderen, viel stiller wirkenden Kräften überholt und aufgewogen wird.

Philistinos: Sie mögen recht haben, daß man die Seltsamkeiten des Stückes aus der Individualität und dem Ideenkreise des Dichters heraus zu verstehen suchen muß. Aber ist es nicht etwas viel verlangt vom Publikum eines Festspiels, in das man doch die breitesten Massen hineinziehen möchte und das sich dort in der Erinnerung an die Befreiungskriege national und patriotisch erheben will, wenn man ihm unter der Hand den verwirklichten Rechtszustand unter den Völkern, den Weltfrieden, als eigentliches Ziel seiner Begeisterung unterschieben will?

Ich: Ich kann Ihren Vorwurf begreifen und kann auch ganz

gut verstehen, daß ein Publikum, dessen inneres Ohr ganz und gar auf das schmetternde Dur der Kriegsbegeisterung gestimmt ist, ein wenig in Verblüffung gerät, wenn es aus diesen Fanfaren die milden und feierlichen Posaunenklänge einer Friedenshymne sich entwickeln hört. Aber wollen Sie doch bedenken, mit welchem Geschick und mit welcher Feinheit das von Hauptmann gemacht worden ist; wie er es verstanden hat, alles Vorhergegangene noch überbietend, die Schrecken des russischen Feldzuges vor den geistigen Augen der Zuschauer erstehen zu lassen, und wie dann gerade aus den Reihen der am härtesten Betroffenen, aus den Reihen der Weiber, welche Mütter sind, sich die Göttin erhebt, die Deutschlands künftige Mission verkündet, in fast unmerklicher Verwandlung und Steigerung ihres inneren und äußeren Wesens. Ich habe beim Lesen das Gefühl gehabt, daß diese Schlußszene, diese Verwandlung des bedrängten Weibes aus dem Volke in Athene-Deutschland und die Verkündigung der großen Kultur- und Friedensbotschaft, die nun in tönenden Worten aus ihrem Munde strömt, und die bittere Anklage gegen den „Irrtum, der allein die Völker trennt“ — daß das alles gerade auf dem düsteren Hintergrunde alles Vorangegangenen ein tausendköpfiges Publikum, ein Volk im Festspielhause versammelt, zum höchsten Jubel hinreißen könnte. Aber freilich: was Hauptmann da gewagt hat, ist das kühnste, was ein Dichter oder Redner bei einem solchen Anlasse mit ganz gegebener Stimmung wagen kann, und wenn diese Begeisterung, wie es scheint, ausgeblieben ist, trotz alles Sprachzaubers, den er gerade hier spielen läßt, so wird man unwillkürlich an Grillparzers Wort erinnert: „Jedem Sprecher fehlt die Sprache, fehlt dem Hörenden das Ohr!“

Philistinos: Was meinen Sie mit dem Wagnis, Herr Professor?

Ich: Ich meine damit das unermeßliche Vertrauen auf die Kraft des eigenen Wortes und Gedankens, das derjenige haben muß, der es unternimmt, nachdem er viele Szenen lang mit allen erdenklichen Mitteln Kriegsbegeisterung und Haß gegen eine andere Nation geschürt hat, mit einem Schlage die Tonart ganz zu verändern, den ganzen Waffenplunder, Gewehre und Kanonen als altes Gerümpel auf einen Haufen zu werfen und den erstaunten Hörern zu sagen: „Was trennt, ist Irrtum, Irrtum! Ist die nackte

Not des Hungers! Nicht, was Göttliches im Menschen wohnt. Denn dieses Göttliche ist Eros" — und dann nach einigen preisenden Worten auf die offenbare Allgewalt des Eros fortzufahren — am Schluß des Jubiläumsfestspiels der Befreiungskriege, höre ich Sie einwerfen! — Ja, ja, das ist seine wohlüberlegte Meinung, sein Wagemut, seine Tollkühnheit: „Darum laßt uns Eros feiern, drum gilt der Fleisch gewordenen Liebe dieses Fest, die sich entwirkt im Geist." Hier mußte doch ein einigermaßen vorbereitetes Auditorium hinter all den Vorhängen der Bühne und auch hinter dem unglückseligen gotischen Dom, der sie in diesem Weihepunkt abschließen soll, im Geiste eine ungeheure und wahrhaft begeisternde Perspektive vor seinen Augen aufsteigen sehen: Der Krieg als Rest uralter Dummheit, als Verlegung des Weges zum einzig lebenswerten Kulturziel, zum Völkerfrieden und zur inneren Einheit der Kultur — „wir nie Getrennten, stets Geeinten, wissen nichts vom Krieg."

Philistinos: Was meinen Sie, Herr Professor, mit dem unglücklichen gotischen Dom?

Ich: Ich meine, daß ein gotischer Dom kein geeigneter Rahmen für die unter der ethischen Idee des Völkerfriedens geeinigte Menschheit sein kann. Oder sollte diese Vorschrift für die Schlußdekoration angesichts der heutigen Verhältnisse im Reiche etwa auch ironisch gemeint sein? Das glaube ich selber nicht, denn ein solcher Witz, so gut er wäre, paßte nicht an diese ernste und erhabene Stelle. Die Friedenseinigkeit der Kulturmenschheit ist eben ein Werk der Zukunft, und wir haben bis jetzt kein entsprechendes architektonisches Symbol für sie. Indessen seit Goethes schönem Aufsatz über Erwin v. Steinbach und das Straßburger Münster hält man die Gotik für eine deutsche Kunst, und unter den rätselhaft weiten Wölbungen ihrer Dome mag man sich gern eine Friedenseinigkeit vorstellen, wenn auch — historisch gesprochen — in ihrem Innern Flüche auf die Abtrünnigen und Andersgläubigen erklangen und draußen mißtönender Streit und Waffenlärm tobten.

Philistinos: Sie machen mir wirklich Lust, das Stück noch einmal zu lesen, oder wenn es doch in Berlin in Szene gesetzt werden sollte, hinzufahren, es anzusehen.

Ich: Dann hätte ich mehr erreicht, als ich durch meine

flüchtigen Bemerkungen gesprächsweise zu erreichen hoffen durfte.

Philistinos: Aber glauben Sie denn nicht, daß es, auch mit der höchsten Kunst inszeniert, doch auf der Bühne schrecklich abfallen wird? Es ist so abstrakt, und es geschieht im Grunde gar nichts.

Ich: Es geschieht nichts? Sie sind aber wirklich unersättlich, verehrter Freund! Von den Pariser Septembertagen bis zum russischen Feldzug rollt die Weltgeschichte in großen Bildern an Ihnen vorbei, und dann sagen Sie: es geschieht nichts.

Philistinos: Ja, ja, das ist das rechte Wort: „in Bildern“. Es ist wie eine Reihe von lebenden Bildern mit einem dazu gesprochenen verbindenden Texte, aber gar kein eigentliches Drama mit einer einheitlich sich fortspinnenden Handlung. Alles reißt immer wieder ab, und wie viel schöne und herzlich ergreifende Szenen, gerade aus dem Anfange der Befreiungskriege, die seiner dramatischen Darstellungsgabe reichsten Stoff geboten hätten, läßt sich Hauptmann unbegreiflicherweise ganz und gar entgehen!

Ich: Aber bemerken Sie denn nicht, daß Sie vom Dichter etwas ganz Unmögliches verlangen? Denken Sie doch an die ungeheure Schwierigkeit, den großen Strom der Geschichte in die enge Schale eines Festspiels zu leiten. Erwägen Sie, mit welchem künstlerischen Geschick, rein technisch gesprochen, Hauptmann das durch die Auflösung des Geschehens in eine Reihe von szenischen Bildern zu erreichen vermocht hat. Sie sagen: es geschieht nichts. Ja, in dem Sinne, in welchem z. B. in Schnitzlers Drama „Der junge Medardus“ die Dinge geschehen, so daß wir überall bis ins Kleinste und Intimste mit dabei sind — in dem Sinne geschieht freilich nichts. Hauptmann setzt eben bei dem Zuschauer seines Festspiels, dem er nur Höhenpunkte der Entwicklung zeigt, die Kenntnis der Zwischenglieder voraus.

Philistinos: Ich muß noch ein Wort über den Schluß sagen, der mich und viele andere so besonders geärgert hat: die Art, wie Hauptmann seinem Direktor erlaubt mit dem alten Blücher umzuspringen, der so tief in der Erinnerung des Volkes lebt und so unzertrennlich mit dem Gedanken an die Befreiungskämpfe verflochten ist.

Ich: Sie meinen, daß er ihn ruhig in die Requisitenkiste zu

den anderen abgespielten Puppen wirft, zu all dem menschenmordenden Gerümpel, den barbarischen Überresten einer Zeit, die eben Athene-Deutschland als vergangen und überwunden erklärt hat? Ja, das ist nicht nur zu verstehen, sondern dies ist in meinen Augen gerade der genialste, der treffendste Zug des Ganzen. Dieser letzte und vom Weltgeist mit der größten Geringschätzung behandelte Versuch der ewig regen, in der Menschheit nicht so leicht aussterbenden Kriegspartei, den Menschheitsfrieden zu stören und mit den alten elenden Hilfsmitteln, mit Infanterie und Kavallerie, weiter zu wirtschaften. Aber hat der gütige, weise, alles verstehende Dichter nicht meisterhaft verstanden, diesem stärksten Trumpf alles Verletzende zu nehmen durch den Schluß des Ganzen: „Was leben soll, das sei dein Wort. Ich schenk' es Deutschland, brenn' es in sein Herz — nicht deine Kriegslust, aber — dein Vorwärts!" Das hätte man in dem heutigen Deutschland, das so groß geworden ist in Werken des Friedens, doch verstehen sollen.

VII

Verschiedenes



94

Wahrnehmung und Vorstellung

Referat, erstattet auf dem I. Internationalen Kongreß für Psychiatrie, Neurologie und Psychologie

(August 1907)

Von der Leitung der Sektion für Psychologie bin ich aufgefordert worden, über das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung zu sprechen. Ich bin diesem Wunsche mit vieler Freude nachgekommen; denn ich halte gerade dieses Thema, so unscheinbar es auf den ersten Blick aussehen mag, für sehr ergiebig und für sehr wichtig — weil es abgesehen von dem rein psychologischen Interesse auf das Grenzgebiet führt, auf welchem sich Psychologie und Erkenntnistheorie berühren, und weil die Psychologie dieser vielumstrittenen Disziplin wichtige Dienste leisten kann. Ich betrachte es daher als eine besondere Auszeichnung vor einer so illustren Versammlung gerade über diese Frage sprechen zu dürfen.

Vielleicht ist vor einer internationalen Versammlung zunächst ein Wort über die Terminologie am Platze. Unser deutsches Wort „Wahrnehmung“ hat einen weiteren und einen engeren Sinn. Im weiteren Sinne bedeutet es alles dasjenige, was einem individuellen Bewußtsein präsent oder gegeben ist; alles dasjenige, was ein Mensch erlebt, so daß er davon weiß. Bewußtsein und Wahrgenommenwerden ist in diesem Sinne das Nämliche. Es ist klar, daß Wahrnehmung so verstanden keinen Gegensatz gegen Vorstellung bildet, sondern nur einen Gattungsbegriff im Verhältnis zum Artbegriff darstellt. Und ich glaube sagen zu dürfen, daß auch in den übrigen auf dieser Versammlung offiziell zugelassenen Sprachen ein ähnliches Verhältnis stattfindet; daß auch perception (französisch und englisch) in diesem erweiterten Wortsinne gebraucht wird oder wenigstens gebraucht werden kann. Der Begriff der Wahrnehmung in dieser

allgemeinsten Bedeutung als Bewußtseinsinhalt oder bewußtes Erlebnis überhaupt kann natürlich nicht Gegenstand meiner Erörterung sein. In diesem Begriffe der „Wahrnehmung“ ist das, was Vorstellung genannt wird, sehr oft mit enthalten. Denn sehr vieles von dem, was wir in unserem Bewußtsein vorfinden (= wahrnehmen), ist durch frühere Erlebnisse verwandter Art, die aus dem Gedächtnisse hinzutreten, mit bestimmt. Wer also über den Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung handeln will, muß jedenfalls den Versuch machen, diese sekundären Bestandteile, das heißt das Erinnerte, aus der Wahrnehmung auszuscheiden.

Wir müssen uns also an die engere Bedeutung des Wortes halten, und es ist diejenige, an welche der allgemeine Sprachgebrauch denkt, wenn er Wahrnehmen und Vorstellen in Gegensatz bringt, wenn er das, was wir wirklich wahrnehmen, von dem, was wir bloß vorstellen, unterscheidet. Es ist klar, daß wir ausschließen müssen den Sprachgebrauch derjenigen Psychologen, welche dem Worte „Vorstellung“ eine so weite Bedeutung geben, daß es auch die Wahrnehmung in dem hier bezeichneten engeren Sinne mitumfaßt, welche also von Gesichts*vorstellungen*, Gehörs*vorstellungen*, Tast*vorstellungen* sprechen, wo nach der hier zugrunde gelegten Terminologie von Gesichts- und Gehörs*wahrnehmungen* gesprochen werden müßte. Und ich will gleich bemerken, daß dieser Sprachgebrauch viel zu der Unsicherheit beigetragen hat, welche in bezug auf das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Vorstellung herrscht. Dem naiven und normalen Bewußtsein macht diese Unterscheidung keine Schwierigkeit: sie ist für ein solches Bewußtsein gleichbedeutend mit dem Unterschied zwischen Wirklichem und Gedachtem, Eingebildetem, Erinnertem; und die Fähigkeit, zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen zu unterscheiden, pflegt man gewöhnlich als ein Kriterium geistiger Gesundheit anzusehen. Auf der anderen Seite aber zeigen zahllose Erfahrungen aller Art, daß diese Grenze nicht in allen Fällen eindeutig bestimmt ist, daß beständig Vertauschungen vorkommen, Vorstellungen für Wahrnehmungen, Wahrnehmungen für Vorstellungen gehalten werden.

Hier liegt das Problem, welches ich zu besprechen habe:

Das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Vorstellung ist dann begriffen, wenn aus allgemeinen Bewußtseinsgesetzmäßigkeiten sowohl die Unterscheidung als die Verwechslung der beiden psychischen Vorgänge und ihrer Inhalte verständlich gemacht werden kann.

Man könnte versuchen, dabei rein deskriptiv zu Werke zu gehen. Gewisse Unterschiede scheinen zu auffällig, um übersehen werden zu können. Das Wahrgenommene, das heißt sinnfällig Gegebene, ist in der Regel dem Vorgestellten an Klarheit, Bestimmtheit, Deutlichkeit und unter gewöhnlichen Umständen auch an Konstanz, an Reichtum der Teile, der Beziehungen, überlegen. Noch Hume hat seine berühmte Unterscheidung von „impressions" und „ideas" — der Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung durchaus verwandt — auf diese Momente gegründet. Heute werden wohl wenige Psychologen daran zweifeln, daß diese Kriterien zwar nicht falsch, aber unzureichend sind. In einer großen Anzahl von Fällen und für viele Menschen zutreffend, lassen sie für andere doch im Stich. Wir wissen, daß es fast unzählbare Abstufungen in der Klarheit und Deutlichkeit gibt, mit welchen Vorstellungen, das heißt Erinnerungs- und Phantasiebilder, einem Bewußtsein gegenwärtig sein können, daß die menschliche Begabung in dieser Hinsicht sehr reich spezifiziert ist, daß große Lebendigkeit und Klarheit der Vorstellungen auf einem Gebiet, z. B. des Gesichts oder Gehörs, mit Schwäche und Verworrenheit auf anderen Gebieten Hand in Hand gehen kann. Wir wissen, daß es vorgestellte Inhalte von solcher Kraft und Bestimmtheit gibt, daß sie mit Wahrnehmungsinhalten erfolgreich konkurrieren (die Erscheinungen der Halluzination) und mehr enthalten, als in irgend einer Wahrnehmung je gegeben werden kann (Künstlerphantasie).

Wir wissen auch, daß in vielen Fällen die Wahrnehmung die ihr zugeschriebene Bestimmtheit und Deutlichkeit nur durch die Mitwirkung von Vorstellungen empfängt, welche in die wahrgenommenen Inhalte mit einfließen, und daß diese Mitwirkung von Vorstellungen unsere Wahrnehmungen gar oft nicht nur verdeutlicht und klärt, sie überhaupt erst zu etwas Bestimmtem macht, sondern die Empfindung (das heißt das auf dem Wege sensorischer Bahnen erregte Gebilde) häufig auch umbildet, ver-

zerrt, — das weite, hier eben nur mit einem Worte anzudeutende Reich der Illusionen, der sogenannten Sinnestäuschung, des Hineinphantasierens unserer Erinnerungen und Gedanken in die Empfindung; und wir wissen endlich auch aus dem Symptomenkomplex der Hysterie, daß Wahrnehmungen, welche auf Grund normaler Reizvorgänge entstehen müßten, durch rein zentrale Reaktion, durch Vorstellungen, ganz oder teilweise, ausgeschaltet oder verdeckt werden können.

Gerade die Beobachtung dieses Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Vorstellung, diese beständige Interpretation der Wahrnehmung durch die Vorstellung, ist es gewesen, welche den Anlaß gegeben hat, in der vorhin schon berührten Weise die Vorstellung überhaupt an die Stelle der Wahrnehmung zu setzen.

Aus diesen Gründen kann man sagen: Wenn das Bewußtsein nur auf diese immanenten Unterschiede angewiesen wäre, so würde die Unterscheidung zwischen Wahrgenommenem und Vorgestelltem zwar nicht ganz unmöglich sein, aber in vielen Fällen arg ins Schwanken kommen. Diesen Sachverhalt hat, wie ich glaube, niemand schärfer und klarer bezeichnet als Hippolyte Taine, wenn er in seinem ausgezeichneten Buche „De l'intelligence" Wahrnehmung und Vorstellung unter den Gattungsbegriff der „Halluzination" zusammenfaßt und die Wahrnehmung durch das Prädikat der „wahren Halluzination" auszeichnet.

Zu demselben Ergebnis wird man geführt, wenn man den Versuch macht, an Stelle der rein deskriptiven Betrachtung eine genetische treten zu lassen. Man könnte sagen: Wahrnehmung ist dasjenige, was durch Vermittlung von Sinnesorganen vermöge der Einwirkung von Reizen im Bewußtsein entsteht und die Beschaffenheit dieser Reize in irgend einer spezifischen Form, in irgend einer Symbolik, nachbildet. Vorstellung ist dasjenige, was ohne Sinnesorgane und ohne auf solche ausgeübte Reize im Bewußtsein entsteht und Reize nicht direkt, sondern indirekt, nämlich durch Gedächtnis und Erinnerung, nachbildet.

Allein auch so ergeben sich auf dem Boden des individuellen Bewußtseins keine Kriterien. Denn ob Reize da sind, kann das Individuum immer nur danach entscheiden, ob eine Bewußtseins-

änderung entsteht. Wenn nun ungewiß ist, ob wir es mit einer Wahrnehmung oder Vorstellung zu tun haben, so kann die Berufung auf den Reiz nichts nützen: wir können den Reizvorgang und unseren Bewußtseinsvorgang nicht direkt konfrontieren.

Auch die Berufung auf die Tätigkeit unserer Sinnesorgane und unser unmittelbares Wissen um diese ist nicht entscheidend. Der psychophysische Mechanismus verlegt mit zwingender Notwendigkeit jede Vorstellung in das Sinnesgebiet der Wahrnehmungen, von welchen sie eine Kopie ist, und es ist in vielen Fällen sehr schwer zu entscheiden, ob das Organ wirklich durch Reize in Anspruch genommen ist oder nur durch eine von den nervösen Zentren her erfolgte Projektion. Deren Tätigkeit aber ist bei der Wahrnehmung so wenig wie bei der Vorstellung auszuschalten. Wenn die sensible Leitung im Zentrum unterbrochen oder die zu einem peripher gelegenen Organ gehörige Kortikalpartie erkrankt oder zerstört ist, so findet keine Wahrnehmung statt, trotz völlig normaler Reizvorgänge. Und umgekehrt: auch wo alle peripherischen Reize fehlen, können durch bloße Erregung der Zentren Bewußtseinserscheinungen auftreten, welche Wahrnehmungen oft täuschend ähnlich sind. Und durch Vorkommnisse solcher Art wird auch die Grenzlinie unsicher, welche in vielen Fällen durch das Zusammenwirken mehrerer Teile des Sinnesapparates zwischen Wahrnehmung und Vorstellung gezogen wird, indem etwa das Gesicht die Gehörseindrücke mit seinen Mitteln bestätigt, weil es den Tonerreger sichtbar macht; indem der Tastsinn helfend beispringt und unter Umständen auch Geschmack und Geruch mitwirken. Hochwichtig wie diese Konkordanz der Sinne ist, um den Wahrnehmungscharakter eines Erlebnisses entweder sicherzustellen, wenn sie da ist, oder fraglich zu machen, wenn sie fehlt, — wird sie doch unter Umständen in ihrer Bedeutung herabgemindert durch die Tatsache, daß auch halluzinatorische Zustände auf verschiedenen Sinnesgebieten zusammen wirken können, daß manchmal ein Wettstreit zwischen peripher Erregtem und zentral Erregtem stattfindet und daß auch zentrale Erregungen unter Umständen dem ablenkenden Einfluß des Willens Widerstand leisten und mit derselben Gewalt unabänderlich gegebener Tatsachen auftreten wie die Wahrnehmung. Endlich möchte ich der Voll-

ständigkeit halber wenigstens daran erinnern, daß es ja auch Wahrnehmungen (im engeren Sinne) von Erlebnissen gibt, die nicht auf sinnliche Reizung zurückgehen und doch keine Vorstellung, das heißt nichts Erinnertes, sind. Schon Hume hat in jener erwähnten Unterscheidung von impressions und ideas darauf hingewiesen und den Terminus impression auf alles angewendet, was unmittelbar erlebt, das heißt nicht erinnert wird. Dies kann natürlich ein Gefühl, eine Leidenschaft (Zorn, Mitleid, Liebe) sein; auch ein Wille, ein Entschluß, ein Vorsatz wird von Hume ausdrücklich und sehr richtig als eine Impression bezeichnet, und es ist ohne weiteres klar, daß solche Wahrnehmungen (= unmittelbare, nicht erinnerte Erlebnisse) aus Vorstellungen, Erinnerungen, Gedanken hervorgehen können, welche, wie ich hier nicht weiter auszuführen brauche, eine außerordentlich reiche Quelle von Gefühls- und Willensvorgängen sind.

Für das gewöhnliche Bewußtsein ist es, wie schon erwähnt, geradezu ein Kriterium für die geistige Gesundheit, ob ein Mensch die Unterscheidung zwischen seinen Wahrnehmungen und seinen Vorstellungen zu machen versteht. Vor Halluzinationen ist niemand geschützt; wir alle erleben sie im Traume; von vielen Künstlern wissen wir, daß sie die Schöpfungen ihrer Phantasie mit halluzinatorischer, also vollkommener sinnlicher Deutlichkeit erleben; und daß es einem der nüchternsten und trockensten Aufklärer, daß es Nikolai passieren mußte, infolge eines unterbliebenen Aderlasses an visionären Erscheinungen größter Deutlichkeit zu leiden, ist bekannt. Aber der Mensch, der seine Traumerlebnisse mit Wacherlebnissen verwechseln und in eins verschmelzen würde; der Künstler, der die selbst geschaffenen Gestalten für Wirklichkeit nähme; der Visionär, der an seine Gesichte glaubt; der Mensch, welcher die Welt seiner Wahrnehmungen allenthalben mit subjektiven Vorstellungsgebilden durchsetzen würde, — sie alle werden nicht nur vom gemeinen Bewußtsein, sondern auch von der Wissenschaft aus dem Bereiche des Normalen ausgeschlossen.

Wenn nun Leben wie Wissenschaft mit der größten Bestimmtheit den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung machen und auf die Fähigkeit, dieses Unterschiedes bewußt zu werden, eine praktisch und theoretisch so wichtige Bestimmung

wie die des psychisch Normalen und psychisch Abnormen gründen, so muß in meiner bisherigen Analyse, die kein durchschlagendes Kriterium aufzuzeigen imstande war, ein entscheidender Faktor übergangen worden sein. Nietzsche hat einmal das wahre Wort gesagt: „Schlimm, schlimm! Was man am sorgfältigsten, am mühevollsten zu beweisen hat, ist das Selbstverständliche.“ Und dieses Selbstverständliche möchte ich nun aufzeigen.

Infolge der rein analytischen Methode, welcher ein großer Teil der modernen Psychologen huldigt, hat man die Kontinuität im psychischen Leben übersehen; und infolge der überwiegenden Betonung der Individualpsychologie vielfach außer acht gelassen, daß das Individuum aus dem Individuum gar nicht zu erklären ist, weil die ganze Entwicklung des Individuums nur aus der Gesellschaft und durch die Gesellschaft verstanden werden kann. Und wenn man in der Regel die Bedeutung des sozialpsychischen Faktors erst bei der Sprache beginnen läßt, so möchte ich Ihre Aufmerksamkeit darauf richten, daß schon jene elementare und dabei so fundamentale Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung nur aus dem sozialen Faktor völlig verstanden werden kann.

Denken wir uns das Individuum isoliert — wenn da überhaupt von geistiger Entwicklung die Rede sein könnte — so würde bei einem solchen Wesen die Unterscheidung zwischen seinen Wahrnehmungen und Vorstellungen immer schwankend sein. Gedanken, Einbildungen würden ihm zu Wirklichkeiten werden, und die Wirklichkeit wäre mit Vorstellungen durchwachsen. Die beiden Gebiete würden ineinanderfließen. Man kann das im strengen Sinne nicht experimentell zeigen, weil man keinen Menschen in einen sozial-luftleeren Raum versetzen kann. Aber bekannte Tatsachen, die sich diesem Experiment wenigstens asymptotisch nähern, sprechen deutlich genug. Der einsame Träumer, der weltfremde Mensch, — sie zeigen wenigstens Neigung zu solcher Vertauschung; Gespenster sieht man in der Einsamkeit; und im Traume — der jeden, auch den größten Skeptiker, davon überzeugt, daß seine Vorstellungen Wahrnehmungen seien — ist der Mensch wirklich mit sich allein und wenigstens auf einige flüchtige Momente in jenen Zustand völliger Isoliertheit versetzt.

Ganz anders bei dem innerhalb einer Gemeinschaft lebenden

Menschen. An dem, was seiner Umgebung mit zugänglich ist, besitzt er ein nie versagendes Kriterium für den Wahrnehmungscharakter seiner Erlebnisse. Und diese Bestätigung ergibt sich in zahllosen Fällen des alltäglichen Verkehrs ebenso ungesucht, wie sie in zweifelhaften Fällen eifrig eingeholt wird. Ihr Ausbleiben aber erschüttert in der Regel den Glauben an die Wahrnehmung und verwandelt die Wahrnehmung in eine Vorstellung, das heißt in ein bloß subjektives, lediglich innerhalb des Individuums sich abspielendes Erlebnis. Über Wahrnehmungen ist es sehr leicht sich zu verständigen: ungeachtet gewisser individueller Differenzen überwiegt das Identische. Über Vorstellungen, Erinnerungsbilder, ist es sehr schwer sich zu verständigen: man kann sie gar nicht unmittelbar in einem anderen entstehen lassen, sondern muß sie auf Umwegen, durch Worte, Beschreibungen, gewissermaßen hervorlocken: in dem, was dann kommt, überwiegen die individuellen Unterschiede.

Daher die unermeßliche Bedeutung der (im weitesten Sinne des Wortes) anschaulich zu machenden Tatsache, des ad oculos Demonstrierens, des Anschauungsunterrichtes überhaupt. Es erweitert sich also der Unterschied zwischen dem Wahrgenommenen und dem Vorgestellten zu dem Unterschied zwischen Wirklichem und Gedachtem oder zwischen extramentalem und mentalem Sein. Denn was unter bestimmten Bedingungen in individuell getrennten Organisationen übereinstimmend zum Vorschein kommt, das muß auf etwas zurückgehen, was jenseits der Individuen und ihres rein psychischen Zusammenhanges liegt. Und hier wurzelt in Tatsachen der intersubjektiven oder sozialen Psychologie der erkenntnistheoretische Grundbegriff der „objektiven“ oder „äußeren“ Welt — dasjenige, dessen Veränderungen eine unbestimmte Vielheit von Individuen auf eine übereinstimmende Weise erfahren. Der Gegensatz des Mentalen und des Extramentalen reicht freilich in das Gebiet der Wahrnehmung selbst hinein, wie der der deutschen Ausdrucksweise geläufige Doppelbegriff der äußeren und der inneren Wahrnehmung zeigt. Nur das, was man „äußere“ Wahrnehmung nennt, fällt mit dem Extramentalen zusammen, d. h. es ist Wahrnehmung von etwas außerhalb des individuellen Bewußtseins Vorhandenen. Die

innere Wahrnehmung (eines Affekts zum Beispiel) teilt die Eigenschaften der Vorstellung insofern, als sie nicht unmittelbar von anderen wahrgenommen, nicht auf übereinst.mmende Weise in einem anderen erzeugt werden kann; aber sie unterscheidet sich von der Vorstellung dadurch, daß sie kein erinnertes, sondern ein unmittelbares Erleben ist. Dieser Unterschied, z. B. zwischen einem Affekt, an den wir uns erinnern (das heißt den wir vorstellen), und einem solchen, den wir unmittelbar erleben, ist für das individuelle Bewußtsein vollkommen deutlich — außer sofern er bisweilen durch die Tatsache verwischt wird, daß erinnerte Gefühle sehr leicht in wirkliche Gefühle übergehen.

Hier versagt also das soziale Kriterium, und es bleibt nichts übrig als das unmittelbare individuelle Bewußtsein des Unterschiedes im einzelnen Falle. Auch dies ist erkenntnistheoretisch von Wichtigkeit, denn es verstärkt die Scheidung zwischen dem inneren Erlebnis und der äußeren Tatsache, dem psychisch-neurologischen Prozeß und Geschehen in der Umwelt, das als Reiz wirkt.

Diese Scheidung ist durch das Individuum für sich allein nicht mit Sicherheit zu bewirken. Der Gegensatz von Außenwelt und Innenwelt, von Wirklichem und Gedachtem, ist — ebenso wie der Gegensatz von wahr und falsch, von gut und böse — nur in einer Gemeinschaft möglich. Erkenntnis ist, ebenso wie Sittlichkeit, im tiefsten Grunde ein soziales Phänomen.

95

Geist und Gedächtnis

(1913)

Daß kein geistiges Leben vorhanden sein und gedacht werden kann, wo das Gedächtnis fehlt, ist einer der sichersten Sätze der vergleichenden Psychologie. Auch bei der schwierigen Frage, wie weit man die Grenzen des Psychischen in der Reihe der Lebewesen erstrecken dürfe, spielt das Phänomen des Gedächtnisses eine entscheidende Rolle, viel mehr als das vom Laien besonders bemerkte Auftreten zweckmäßiger Bewegungen. Denn

da viele zweckmäßige Bewegungen in der Lebewelt bloße Reflexe sind, könnten sie für das Vorhandensein psychischer Kräfte nur dann etwas beweisen, wenn gezeigt werden könnte, daß sie auch willkürlich sind, das heißt von einer Vorstellung des zu erreichenden Zweckes geleitet. Dies ist aber durch eine Beobachtung von außen her bei Wesen, die keine für uns verständliche Sprache haben, sehr schwer darzutun; ja in den meisten Fällen so gut wie unmöglich. Von diesen Gedanken ausgehend, hat der hervorragende Biologe Jacques Loeb, einer der genauesten Kenner dieser untersten Stufen der Lebewelt, zugleich einer der eifrigsten und scharfsinnigsten Vertreter einer möglichst weitgehenden Erklärung der Lebensvorgänge durch mechanistische Betrachtungsweise, als allgemeinstes und sicherstes Kennzeichen für das Vorhandensein psychischer Kräfte bei einem Lebewesen das assoziative Gedächtnis bezeichnet, d. h. die Fähigkeit eines Wesens zu lernen, individuelle Erfahrungen für die Regulierung seines praktischen Verhaltens nutzbar zu machen oder sich irgendwie dressieren zu lassen. Es ist ohne weiteres klar, daß all dies nur unter der Voraussetzung eines Gedächtnisses möglich ist, also einer Eigenschaft, welche vergangene Eindrücke festhält und es dem Wesen dadurch ermöglicht, sie bei der Wiederkehr gleicher oder ähnlicher Situationen zur Verdeutlichung des äußeren Vorganges und zur Regulierung des eigenen Verhaltens zu verwenden. Das gebrannte Kind, welches das Feuer fürchten gelernt hat, kann nur dadurch von der früheren Erfahrung in einem neuen ähnlichen Falle geleitet werden, daß die vergangene Situation als ein Komplex von Empfindungen und Gefühlen wieder auflebt. Die unwillkürliche Gedankenbewegung: damals war es so — es endete mit Schmerz —, es wird wieder so kommen, ist ein Orientierungsmittel für den Willen. Es ist nicht anders mit allem, was Strafe als Erziehungsmittel bei Menschen und Tieren heißt — nur daß hier der Zusammenhang zwischen einem bestimmten Verhalten und seinen Folgen nicht natürlich, sondern vom Menschen, vom Erzieher und seinen Absichten, willkürlich gesetzt ist. Und je sicherer es heute ausgesprochen werden kann, daß alles Bewußtsein und Denken nur ein Summationsphänomen ist, in welchem unzählige Eindrücke zusammenfließen, sich verdichten, sich gegenseitig steigern, klären

und regulieren, um so größer wird für unsere nachkonstruierende wissenschaftliche Betrachtung die Bedeutung dieses psychischen Beharrungsvermögens als Kitt und Mörtel des gesamten Aufbaues unserer geistigen Welt. Wohl kann es zuweilen wahr sein, daß das Gedächtnis, der aufgespeicherte Besitz vergangener Gedanken, den Geist erdrückt; aber wo wäre der produktive Mensch, sei er Künstler, Denker, Redner, der ohne einen leicht verfügbaren und reichlichen Besitz von Gedanken und Vergangenheitsbeziehungen sein Werk leisten könnte? Gedächtniskraft allein ist kein Genie; aber wo wäre das Genie, das nicht, in der Sphäre seiner Eigenart wenigstens, durch gewaltige Gedächtnisleistungen überraschte? Wo immer man die Tatsachen des geistigen Verkehres unter Menschen näher analysiert, stößt man auf die grundlegende Bedeutung des Gedächtnisbesitzes; denn alle Verständigung von Mensch zu Mensch durch die Sprache ist ja nur dadurch möglich, daß die Bedeutung des gehörten oder gelesenen Wortsymbols gedächtnismäßig festgehalten ist und erinnert wird. In dem Augenblick, wo dieser intime, durch Gewohnheit und die häufige Verkettung der gleichen Eindrücke aufs festeste begründete Zusammenhang in irgend einem Gliede gelockert wird, wo der Mensch für seine Vorstellungen andere Wortsymbole gebraucht, als sie der Sprachgewohnheit entsprechen, oder mit den Worten Anderer, gesprochenen oder geschriebenen, nicht mehr die geläufigen Vorstellungen verbindet, ist er ein Ausgestoßener, Isolierter. Die ungeheure Bedeutung des leicht verfügbaren Gedächtnisbesitzes und die schrecklichen Wirkungen jeder Störung des engen Zusammenhanges zwischen Sache, Erlebnis, gehörtem oder gesehenem Wortbild und eigener Sprache hat die klinische Beobachtung jener Unglücklichen verstehen gelehrt, die solche Störungen als Symptome einer Erkrankung oder Verletzung gewisser Hirnpartien aufweisen und die, obwohl sie nichts weniger als geisteskrank im gewöhnlichen Sinne sind, der Beobachtung des Laien in der Regel als geistig gestört, als irrsinnig erscheinen. Von hier aus erwuchs auch zuerst das Verständnis für die zusammengesetzte Natur der Funktion, die wir Gedächtnis nennen; das Ineinandergreifen verschiedener Sinnessphären und das Vorhandensein verschiedener Gedächtnistypen, welche natürlich auch die Folgen pathologischer Vor-

gänge ganz bedeutend modifizieren. Je nach der Art der Hilfen, deren sich ein Individuum vorzugsweise bedient, um Gedächtnisleistungen zu vollbringen, unterscheidet die moderne Psychologie den visuellen, den auditiven und den motorischen Typus — Typen, die selten ganz rein vorkommen, sondern meist in vielfacher Mischung und einer durchschnittlichen Ausbildung zu finden sind. Der Visuelle braucht erinnerte Gesichtsbilder und hat sie auch vorzugsweise zur Verfügung, um Vergangenes oder nicht Präsentes zu reproduzieren. Er soll ein Gedicht rezitieren oder ein Stück auswendig spielen: er liest es im Geiste von dem optisch festgehaltenen Blatt des Buches oder Notenheftes ab. Der Auditive hat keine solchen Hilfen: sein Gedächtnis wurzelt im Ohr und den zugehörigen Gehirnpartien; er kann rezitieren und auswendig spielen, weil er die Sachen innerlich hört, weil die einzelnen Klänge, die rhythmische Bewegung, die Reimpaare eine feste Verbindung eingegangen sind. Dem Visuellen kann man nicht einsagen; man kann ihm nur aufhelfen, wenn man ihm einen Moment das Gesichtsbild vorhält; dem Auditiven genügt ein Reim, eine Tonbewegung, um ihn in Gang zu bringen. Das Gedächtnis des Motorischen sitzt in den Muskeln und zugehörigen Innervationszentren; es ist der Spieler, der das Gedächtnis nicht in den Augen und Ohren, sondern in den Fingern hat, wie man zu sagen pflegt. Wenn die Bewegung erst einmal eingeleitet ist, rollt sie von selbst ab, wie ein aufgezogenes Spielwerk. Es ist leicht, schon bei Kindern und an der Art, wie sie lernen und wiedergeben, diese verschiedenen Typen zu beobachten.

Die ältere Psychologie, ganz und gar beherrscht von dem auf die spekulative Philosophie des 17. Jahrhunderts zurückgehenden Gedanken, daß die Seele eine Substanz sei, hat in den Gedächtnisleistungen kein besonderes Problem gesehen. Die Vorstellungen und Erinnerungsbilder befanden sich i n der Seele und kamen aus ihr wieder zum Vorschein, nachdem sie aufgehört hatten, bewußtseinspräsent zu sein. Der außerordentlichen Schwierigkeiten, die in dieser Denkweise lagen, wurde man sich kaum bewußt. Noch die lange, namentlich in Österreich, einflußreich gewesene Psychologie der Herbartschen Schule ist von dieser unmöglichen Vorstellungsweise ganz beherrscht. Die Seele ist ein vorstellendes Wesen; aber von einer gewissen beschränkten

Kapazität — etwa wie ein Gefäß mit Wasser, in dem Korkstücke schwimmen. Es versteht sich, daß proportional zum Durchmesser des Gefäßes nur eine bestimmte Anzahl dieser Stückchen auf der Oberfläche schwimmen könne. Kommt eines dazu, so kann es nur oben sein, wenn es ein anderes hinunterdrückt. Aber auch das hinuntergedrückte hat das Bestreben, wieder in die Höhe zu kommen; so wie eine Verschiebung an der Oberfläche eintritt, schlüpfen die hinuntergedrängten wieder hinauf. Ein solcher Behälter ist die Seele. Seinen Inhalt bilden die Vorstellungen, die alle die Tendenz haben, nach oben zu kommen oder oben zu bleiben, das heißt im Bewußtsein zu sein, und von denen keine verloren gehen kann, wenn sie einmal im Bewußtsein gewesen ist, so wenig ein Korkstück aus dem Gefäß herausspringen kann.

Was hier zu erklären war, ist sonach streng genommen nicht das Behalten, das Gedächtnis — denn dies ist das allgemeinste Naturgesetz der Seele —, sondern das Vergessen, die Ausschaltung von Vorstellungen. Und hier wurzelte der merkwürdige Gedanke Herbarts von einer Mechanik der Vorstellungen, ausdrückbar in mathematischen Formeln — ein völlig fehlgreifender Vorläufer der späteren, von Fechner begründeten, Psychophysik; unvollziehbar schon aus dem Grunde, weil es für den relativen Druck der Vorstellungen gegeneinander kein experimentell festzustellendes Größenmaß gab. Und endlich, die größte Schwierigkeit, von wo auch der Weg weiter führt, zu einer völligen Umbildung dieser Gedanken: Was gab es denn für eine mögliche Definition des Seelischen gegenüber dem Nichtseelischen, das heißt dem Unbewußten? Die alte Philosophie hatte die Seele eine denkende Substanz genannt. Das war bald fraglich geworden, da zu deutliche Erfahrungen gegen das immerwährende Denken der Seele sprachen. Aber seelisch konnte man doch jedenfalls nur dasjenige nennen, was von einem Subjekt erlebt wird, was für ein Subjekt da ist.

Wie ist es nun mit den unbewußt gewordenen Vorstellungen, an die das Subjekt nicht denkt, von denen es oft gar nicht mehr weiß, daß es sie besitzt, und die plötzlich wieder da sind, in aller Frische und Lebhaftigkeit? Hat es einen Sinn zu sagen, sie seien auch als unbewußte, unbemerkte, scheinbar untergegangene, in der Seele? Aber wie, wenn „seelischsein“ doch „bewußtsein“

heißt und heißen muß? Und wenn nicht in der Seele — wo sind sie denn? Der erste, der auf diese Frage die Antwort zu geben wagte: „Eben natürlich nicht in der Seele, sondern im Gehirn" hat dem Forschen nach dem Zusammenhange des psychisch-organischen Lebens ganz neue Wege gewiesen; freilich auch ein neues, gewaltiges Problem in das menschliche Denken eingeführt: die Frage, ob denn das Geistige irgendwie materiell zu denken sei. Zur Beruhigung ängstlicher Gemüter, denen noch in der Gegenwart bei diesem Gedanken schaudert, mag daran erinnert sein, daß der englische Arzt und Philosoph David Hartley, dem wir die erste klare Theorie neurozerebralen Geschehens als Grundlage psychischer Vorgänge verdanken, ein reichlich frommer Mann gewesen ist, den seine Theorie nicht gehindert hat, stramm an die Unzerstörbarkeit der Seele und ihre Fortdauer über die Verbindung mit dem Gehirn hinaus zu glauben. Ein Glaube, der seine Schwierigkeiten hat, aber sicher keine größeren als viele andere Glaubenssätze. Hartley fand manche beachtenswerte und ernste Nachfolger, z. B. seinen Landsmann Josef Priestley, den Entdecker des Sauerstoffes, der sogar Prediger, allerdings einer Dissentergemeinde gewesen ist; und den Schweizer Physiologen Charles Bonnet, dessen „Essai analytique sur les facultés de l'âme" auch in Deutschland viel gelesen wurde. Aber obwohl sich bei Bonnet schon der wichtige Begriff der „Spur" als résidu organique eines Eindruckes findet, blieb doch die Art und Weise, in der das 18. Jahrhundert die Begründung bestimmter Gehirndispositionen durch Reize aufzufassen vermochte, bei dem damaligen Stande der Physiologie durchaus hypothetisch — eine bloße Konstruktion, die man in den Zusammenhang sonstiger Erfahrungen nicht einzugliedern wußte. Und obwohl der Materialismus sowohl im 18., wie auch im 19. Jahrhundert den Zusammenhang zwischen Gehirnfunktion und geistigem Leben behauptete, sind in der Veranschaulichung dieses Zusammenhanges kaum wesentliche Fortschritte gemacht worden, bis der Physiologe Ewald Hering in seiner mit Recht berühmten akademischen Festrede „Über das Gedächtnis als eine allgemeine Eigenschaft organisierter Materie" (1870) mit allem Nachdruck auf das Studium der Gedächtnisphänomene als des wichtigsten Bindegliedes zwischen Physiologie und Psychologie

hinwies und das Nachklingen der individuellen Erlebnisse und Schicksale namentlich in der Keimesentwicklung und Vererbung verfolgte.

Was in diesen Darlegungen von Hering nur angedeutet werden konnte, hat neuerdings Richard Semon in seinem interessanten Buche „Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens“ (2. Auflage 1908) mit einer überwältigenden Fülle von Belegen aus dem ganzen Bereiche des organischen Wachstums und der Lebensvorgänge weiter ausgeführt und im einzelnen anschaulich gemacht.

Das Buch hat dem Psychologen von Fach nicht so sehr viel Neues gebracht. Denn das Zusammenwirken von Erinnertem und Erlebtem, von Primärem und Sekundärem in der Sprache der Psychologie, von Engramm und Ekphorie in der Sprache Semons, die Abkürzung und Vervollkommnung jeder Leistung, die sich auf eine schon vorhandene Disposition stützen kann, ist der psychologischen Beobachtung längst bekannt gewesen und wurde auch experimentell vielfach nachgewiesen. Das prinzipiell Wichtige aber an diesen Darstellungen Semons ist, daß alle diese Gesetzlichkeiten des Geistigen als ebenso viele Lebensgesetzlichkeiten der organischen Welt überhaupt aufgewiesen und damit in einen Zusammenhang gerückt werden, der den Geist selbst nicht als ein isoliertes Faktum, als einen Gast aus einer anderen Welt, sondern als eine Schöpfung der Natur selbst erkennen lehrt, die im Menschen, nur mit den Mitteln, die ihr auch sonst zu Gebote stehen, arbeitend, ihr Höchstes leistet. Es ist keine Frage, daß mit der Arbeit Semons der alte, schon von Aristoteles begründete Gegensatz von Gedächtnis und Erinnerung überwunden ist. Der Bestand von Gedächtnis und seine Wirkungen im organischen Leben reichen viel weiter als das Vorhandensein und Auftreten von Erinnerungsbildern, die ja freilich beim Menschen vorzugsweise als das Anzeichen eines Gedächtnisbestandes genommen zu werden pflegen, und gerade das früher erwähnte Vorhandensein verschiedener Typen des Gedächtnisses gibt dafür einen unzweifelhaften Beweis. Der Motorische hat kein „Bild“ der Bewegungen, die er auszuführen hat und ihrer Reihenfolge: es löst, kraft der vorhandenen Engramme und ihrer Ekphorie, einfach ein Glied das andere aus.

Daß zugleich ein Bewußtsein um das Vergangene auftritt, ist nur ein spezieller Fall der allgemeinen Erscheinung, die Semon „Mneme" nennt, eben um sie von dem „Gedächtnis" der gewöhnlichen Sprache, wobei an bewußte Erinnerung gedacht wird, zu unterscheiden.

Es ist ein Zeichen von den außerordentlichen Schwierigkeiten und Verwicklungen der Probleme, mit welchen die Geisteswissenschaften zu kämpfen haben, vorzugsweise in jenen Grenzgebieten, wo sie an die Naturwissenschaften anstreifen, daß zugleich mit den bedeutsamen Arbeiten, welche oben erwähnt worden sind und durch welche die organisch-physiologische Auffassung des Geistes so große Fortschritte gemacht hat, der Versuch unternommen werden kann, zu der früheren spiritualistischen Auffassung des Gedächtnisses zurückzulenken. Es ist ein französischer Denker, dessen Name heute viel genannt wird, Henri Bergson, mit dem Buche „Matière et Mémoire" (deutsch unter dem Titel „Materie und Gedächtnis". Essays über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Jena 1908). Wieder zeigt sich an den entscheidenden Stellen dieser an Tatsachen armen, an spekulativen Gedankengängen reichen Auseinandersetzung, wie groß die Schwierigkeiten sind, welche der theoretische Idealismus dem Zusammenwachsen von Naturwissenschaft und Philosophie bereitet, das heute, um rückläufigen Tendenzen in Wissenschaft und Leben zu begegnen, notwendiger ist als jemals. Denn was Bergson gegen die physiologische Theorie des Gedächtnisses vor allem geltend macht, ist ein rein spekulativer Gedanke. Er sagt, es sei unausführbar, die vergangene oder selbst die gegenwärtige Wahrnehmung im Gehirn zu lokalisieren, weil nicht sie in diesem ist, sondern vielmehr das Gehirn in ihr. Der Körper selbst ist nur ein Bild, welches mitten unter anderen Bildern fortbesteht. Ein Verbindungsglied der empfangenen und zurückgegebenen Bewegungen, ein Verbindungsglied zwischen den Dingen, auf welche ich einwirke, und denjenigen, welche auf mich einwirken. Aber hier zeigt sich sofort das Sophisma dieses Idealismus. Wenn der Körper n u r ein Bild ist, — nicht a u c h ein Bild, was niemand bestreitet — so kann er auch nichts aufbewahren, nicht dauernd modifiziert werden und kann auch nicht durch das, was in früheren Vorgängen angeeignet worden ist, auf die später kommenden

Wahrnehmungen Einfluß gewinnen. Bergson legt den größten Wert auf den Gedanken, welcher der analytischen Psychologie seit der Ausbildung des Apperzeptionsbegriffes geläufig ist, daß im eigentlichen Sinne jede Wahrnehmung immer schon Gedächtnis ist, daß wir im Grunde nur die Vergangenheit wahrnehmen und daß die Gegenwart angesehen werden muß nicht als dasjenige, was *ist*, sondern als dasjenige, was *geschieht*.

Gerade eine solche Theorie aber müßte den größten Wert auf alles legen, was den Fortbestand des Vergangenen und sein Weiterwirken im sogenannt Gegenwärtigen leichter vorstellbar macht, weil es ja sonst im Flusse dieses modernen Heraklitismus, für den alles nur *wird* und nichts *ist*, untergehen und unverständlich werden müßte. Es ist das Recht und die Pflicht des Kritikers, vor einer allzu plumpen Vorstellung von den Zerebralspuren oder Engrammen zu warnen. Auch Wundt und andere deutsche Psychologen aber haben das schon getan, indem sie darauf hinwiesen, daß jede Reproduktion, jede Erinnerung, stets in gewissem Sinne eine Neuschöpfung mit den Hilfsmitteln der Vergangenheit sei, daß insbesondere dasjenige, was wir in der Erinnerung „das Nämliche" heißen, niemals weder dem Wahrnehmungsvorbild genau gleich, noch auch die einzelnen Erinnerungsbilder selbst einander vollständig ähnlich seien. Aber kann solche kritische Vorsicht Zweifel an der organischen Grundlage des Gedächtnisses bedeuten? Sitzt denn — um ein Gleichnis zu gebrauchen — der Ton im Grammophon und enthält dieses nicht vielmehr nur die winzigen assoziierten oder dissoziierten Engramme auf seiner Schallplatte, die den Ton erst durch eine Reihe von Umsetzungen, Umbildungen gewissermaßen schöpferisch neu erzeugen? Man sieht auch hier wieder: die Schwierigkeiten, mit welchen uns das idealistische Denken belastet, sind weit größer als diejenigen, welche in letzter Linie natürlich auch für einen konsequenten Realismus übrig bleiben.

Bergson wird von manchen als eine Hoffnung der Zukunft gefeiert. Man muß sich bei der Würdigung solcher Vorausnahmen des geschichtlichen Urteiles darüber klar sein, was man denn von der Zukunft erwartet. Vielleicht die Wiederherstellung der Verbindung zwischen Staat und Kirche in Frankreich oder die Beseitigung der weltlichen Schule?

96

Das neunzehnte Jahrhundert

Eine Säkularbetrachtung

(1899)

Wie friedlich scheinen uns die Glocken, welche die Wende des Jahrhunderts verkündigen, über Stadt und Land und über mannigfache Kämpfe und Wirrnisse hinwegzuklingen, wenn wir uns jener Umstände erinnern, unter denen das scheidende Jahrhundert einst aus dem Schoße der Zeiten hervorgetreten ist. Es brach an inmitten einer Kampfperiode, durch welche der ganze Boden Mitteleuropas auf das Tiefste durchpflügt worden ist. In der ganzen Geschichte unseres Kontinents gibt es keine andere Zeit, welche in so wenig Jahren so ungeheure Veränderungen herbeigeführt hätte. Der Zusammenbruch des alten römisch-deutschen Reiches, alsbald nach dem Beginne des 19. Jahrhunderts eine vollzogene Tatsache, symbolisiert das Ende eines Jahrtausends christlich-germanischer Weltkultur, welches an jenem Weihnachtstage des Jahres 800 seinen Anfang genommen hatte, da Karl der Große sich zu Rom die Kaiserkrone aufsetzen ließ. Der Feudalismus (das Wort im weitesten Sinne genommen), d. h. der Staat als ein System vielfach abgestufter Vor- und Sonderrechte, als eine Summe persönlicher Beziehungen und Leistungen, der Staat mit einem Worte unter privatrechtlichen Gesichtspunkten organisiert, bricht um die Wende des 18. Jahrhunderts zusammen.

Und was auch nachher gekommen ist: die wilden Greuel der Revolution, der militärische Cäsarismus, die Reaktion in hundert verschiedenen Gestalten, die neue Klassenherrschaft der Bourgeoisie und des industriellen Kapitalismus — der alte Kant behielt Recht mit seiner Prophezeiung, daß die Ereignisse in Frankreich nie wieder vergessen werden würden, weil sie der Welt ein völlig neues Schauspiel geboten hätten: Das Phänomen der Entwicklung einer vernunftrechtlichen Verfassung. In der Tat: durch das ganze politische Leben des 19. Jahrhunderts hören wir jenes eine Thema fortklingen und immer mächtiger sich auswirken, das damals in rauschender Begeisterung angeschlagen worden war. „Der Staat bin ich,“ so hatte einst der Fürst an der

Spitze der feudalen Gesellschaftsordnung sprechen dürfen. „Der Staat bin ich" — so verkündet nun in hundert Zungen das erwachende Volk. Langsam und unter harten Kämpfen vollzieht sich der ungeheure Umbau. Aber überall bricht sich die Notwendigkeit Bahn, das Verhältnis zwischen Fürsten und Völkern auf neue Rechtsgrundlagen zu stellen, welche die Trennung der Gewalten im Staat, die geordnete Teilnahme des Volkes an Gesetzgebung und Besteuerung, die Scheidung von Hof- und Staatshaushalt sichern; überall schwinden die letzten Reste der Hörigkeit, welche das Mittelalter breiten Schichten der ackerbautreibenden Bevölkerung aufgezwungen hatte. Der Bruch mit der Sklavenarbeit, welcher sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an den beiden entgegengesetzten Polen der zivilisierten Welt, in Amerika und in Rußland, vollzieht, das endgültige Verlassen einer durch die Jahrtausende sich hinziehenden Form der Produktion — eine der Großtaten des Jahrhunderts — symbolisiert in einem gewaltigen Vorbilde die kommende Erlösung: nicht von der Arbeit, aber von der Knechtschaft und der Bedrückung der Arbeit.

Von der politischen Erhebung des Bürgertums ist die Entwicklung des neuen Staatsgedankens ausgegangen; aber in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts fordern immer breitere Massen ihren Anteil an seinen Segnungen. Zwei kostbare Güter sind fast überall errungen worden: die allgemeine obligatorische Volksschule und das allgemeine Stimmrecht. Völlige geistige Versumpfung der Massen, unbedingte Scheidung von Kopfarbeit und Handarbeit und gänzliche Knechtung ohne Mittel, nur eine Klage laut werden zu lassen, wie sie schwer auf dem Volkstum früherer Jahrhunderte lasteten, sind dadurch ausgeschlossen. Aber freilich: diese Entwicklung nach dem demokratischen Staat der Zukunft hin zeigt keine reine Linie. Schwer drückt auf sie die Last der Vergangenheit. Jene unmöglichen Staatengebilde, mit welchen der europäische Umsturz der Kaiserzeit abgeschlossen hatte, sind im Laufe des 19. Jahrhunderts durch große Nationalstaaten verdrängt worden. Die politische Geschichte Europas ist in diesem Zeitraume erfüllt vom siegreichen Vordringen der Nationalitätsidee. Die Gestaltung dieses Prinzips mit den tiefgreifenden Verschiebungen der Macht- und Interessensphären, welche sie mit

sich brachte, hat dem kriegerischen Geiste neue Nahrung gegeben. Aus ihr entsprang jene militärische Organisation, welche auf der allgemeinen Wehrpflicht aufgebaut ist — einer der bezeichnendsten Züge des 19. Jahrhunderts: Unter dem Gesichtspunkte der Kultur eine Hemmungsvorrichtung. Denn nur zu oft sehen wir den Militarismus die ungeheuren Mittel, welche von ihm verschlungen werden, der Förderung von Wohlfahrtszwecken entziehen.

Auch auf anderen Gebieten hat sich der Geist einer neuen Zeit im abgelaufenen Jahrhundert nur unvollkommen auszuprägen vermocht. Eine Periode höchster Anspannung der geistigen Kräfte und reichsten Erkenntnisgewinnes liegt hinter uns. Gewaltige Erfindungen haben der Herrschaft des Menschen über die Natur eine bisher unerhörte Sicherheit gegeben und die äußeren Formen unseres Lebens umgestaltet. Aber mit diesen Fortschritten der Erkenntnis hat weder die Ausbreitung noch die Vertiefung der Bildung gleichen Schritt halten können. In dem Chaos unserer geistigen Bestrebungen, in der unübersehbaren Fülle der literarischen Erzeugnisse, ist uns die ruhige Sicherheit und die geistige Klarheit des 18. Jahrhunderts verloren gegangen. Ihm fehlte noch der Weg in die Tiefe des Volkskörpers; uns, die wir diesen Schacht gebohrt haben, ein abgeklärter Niederschlag des neuen Geisteslebens oder die Basis des Volksunterrichtes und der Volksbildung. Alte und neue Elemente der Bildung, Humanismus und Naturwissenschaften, liegen heute in ungeschlichtetem Streit.

Mit der Erstarkung des geschichtlichen Sinnes hat auch das religiöse Leben wieder Kraft gewonnen. Am augenfälligsten ist dies bei der katholischen Kirche. Nachdem ihr Glaube und ihre Geschichte durch die Romantik poetisch erfaßt und verklärt worden waren, sehen wir sie unter Pius IX. wieder genügend erstarkt, um mit voller Energie ihr Dogma dem modernen Gedanken entgegenzustellen, und unter dem sanfteren Leo XIII. mit erneuten Kräften und gesteigerter Umsicht den großen Gedanken des Mittelalters wieder aufnehmen, Glauben und Wissen, kirchliche und weltliche Wissenschaft in eine Einheit zusammenschmelzen. Aber auch im Protestantismus sind neue Kräfte erstanden. Die vielgeschmähten kritischen Arbeiten der historischen Theologie haben die Einigkeit des alten Orthodoxismus überwinden geholfen und eine neue protestantische

Frömmigkeit erwachsen lassen: ein wertvolles Mittelglied zwischen der dogmatischen Gebundenheit der Vorzeit und der völligen geistigen Freiheit, welche die Voraussetzung des modernen Humanitätsbegriffes bildet. Selbst in dem starren Körper der russischen Kirche beginnt es sich zu regen. Ihrem Cäsaropapismus ersteht in Tolstoi sein Luther. Und noch mehr: auch der fernste Osten wird für uns lebendig. In die Hohlräume der Schiffe, welche den Weltverkehr vermitteln, wandern nicht nur die Waren, sondern auch die Ideen. Die heiligen Bücher, welche vor Jahrtausenden die Leuchte Asiens gewesen waren, verkündigen uns auch ohne Missionare die milde Friedenslehre Buddhas, welche in Europa wie in Amerika, in der Literatur wie im sittlichen Leben der Völker sich Freunde und Anhänger gewinnt. Schroff stehen heute diese beiden Richtungen, die Renaissance der Religion und die völlige Emanzipation des wissenschaftlichen Geistes vom religiösen, einander gegenüber. Ihr unvermeidliches Ringen um die Vorherrschaft in Schule und Erziehung scheint da und dort die Kultur selbst mit schweren Erschütterungen zu bedrohen. Und doch ist der Kampf, das gestörte Gleichgewicht, ein Symptom des Lebens. An übergroßer Stabilität ist der Orient zugrunde gegangen. Der beständige Widerspruch der Wissenschaft ist die Kraft, welche Religion und Theologie des Abendlandes vor Erstarrung schützt, wie anderseits das völlige Verschwinden der religiösen Lebensformen und Gefühlsweisen in einer rein rationalen Gesellschaft sicherlich auch eine Verarmung bedeuten würde.

Ähnliche tiefe Gegensätze durchziehen auch das wirtschaftliche Leben. Mit Hilfe der Maschine, des Dampfes, der neuen Verkehrsmittel, der neuen Formen des Kredit- und Geldwesens hat das politisch und ökonomisch mündig gewordene Bürgertum eine Tatsache geschaffen, welche in der ganzen bisherigen Geschichte unseres Geschlechts nicht ihresgleichen hat: Die moderne Weltwirtschaft. Niemals hat im Leben eines Völkerkreises in so kurzer Zeit eine derartige Zunahme an Bevölkerung, an Kapital, an Wohlstand, an Macht- und Verkehrsmitteln stattgefunden, wie sie sich unseren Augen darbietet, wenn wir Europa nach Beendigung der napoleonischen Kriegsära und Amerika nach Schluß des Unabhängigkeitskrieges mit der Gegenwart vergleichen.

Gegen das industrielle und kommerzielle Weltreich der weißen Rasse, welches in diesem kurzen Zeitraume von dem Unternehmungsgeist und der Tatkraft des Bürgertums aufgebaut worden ist, schrumpft auch die größte Leistung der antiken Kultur, das Imperium Romanum auf ein sehr bescheidenes Maß zusammen. Aber wie? Ist die Differenz, nicht der äußeren Gestaltung, sondern des inneren Kulturwertes, wirklich so gewaltig? Hat man uns nicht oft versichert, das Maschinenzeitalter, von dem der kühne Geist eines Aristoteles träumte, als er die Möglichkeit einer Abschaffung der Sklaverei erwog, habe nur die Formen der Knechtschaft geändert, statt sie zu beseitigen? Gewiß: in dem Kolossalgemälde wirtschaftlichen Aufschwunges und kapitalistischer Machtentfaltung, welches die Geschichte des 19. Jahrhunderts aufrollt, fehlen auch tiefe Schatten, fehlen auch Szenen der Unterdrückung und Verzweiflung nicht. Maschine und Dampf haben rascher gearbeitet als unsere gesellschaftliche Organisation. Über dem Glanz des Produktes, über der Größe des Gewinnes, vergaß man der schaffenden Hände oder vergaß vielmehr, daß diese Hände Menschen gehörten. Aber nur zeitweilig war solches Vergessen möglich. Denn unter den großen Entdeckungen des Jahrhunderts ist eine, von der wenig gesprochen zu werden pflegt, obwohl sie an Bedeutung wahrscheinlich alle übrigen aufwiegt. Dies ist die Entdeckung der Volksseele durch Vertreter der höchsten Geisteskultur, welche der Not des Proletariats ihr fühlendes Herz und den Ernst ihres Nachdenkens geliehen haben. Und zum erstenmal in aller Geschichte gewinnt dadurch die arbeitende Masse eine Literatur, in der ihr Elend und ihre Wünsche, ihre Rechtsanschauungen und ihre Ideale als eine ebenbürtige geistige Potenz neben die übrigen Parteien treten — weit wirksamer als die politischen Machtmittel, welche die Arbeiterschaft bis jetzt zu gewinnen vermocht hat. Aus diesen Bemühungen ist eine köstliche Frucht hervorzukeimen im Begriffe: ein neues Verständnis der Klassen für einander, welches die Voraussetzung für segensreiche Arbeit der kommenden Zeit auf sozialem und politischem Gebiet bilden wird. Schon der Gang der bisherigen Entwicklung scheint dies zu bestätigen. Der ungeheure Zusammenbruch der bisherigen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, welcher im Laufe des Jahrhunderts so oft

prophezeit worden ist — ein Weltbrand, gegen den selbst die französische Revolution sich wie ein Kinderspiel ausnehmen sollte — wird heute nur noch belächelt. Nicht einmal die Reaktion glaubt mehr im Ernste daran. Langsam, aber unaufhaltsam streift der Sozialismus seinen utopischen Charakter ab; langsam, aber unaufhaltsam dringt der soziale Gedanke in die Politik der bisher führenden Klassen ein. Überall beginnt sich der Grundgedanke jeder gesunden Politik geltend zu machen: die beste Bekämpfung, auch der extremen Parteien, ist nicht, sie auszuschließen, sondern sie zu gemeinsamer praktischer Arbeit heranzuziehen. Die Realität des Lebens hat Argumente, wie sie keiner politischen Beredsamkeit und keinem Staatsanwalte zu Gebote stehen.

Ist es allzu kühn, wenn man den Versuch macht, solche Gedanken, solche Tatsachen des inneren politischen Lebens, auch auf die äußere Völkergestaltung anzuwenden? Vorauszunehmen, was vielleicht einer viel ferneren Zukunft angehört? Europa ist heute nicht mehr Europa, sondern die Welt. Die Erde ist eine andere geworden, seit der Schienenstrang Madrid mit Petersburg und den Gestaden des Stillen Ozeans im äußersten Osten Asiens verknüpft und von den Westküsten Amerikas nach dem atlantischen Ufer weiterführt; seit man Indien und Australien in weniger Wochen erreicht, als früher Monate erforderlich waren. Die Entfernungen schrumpfen zusammen, aber der Raum für künftige Entwicklungen weitet sich. Im fernsten Osten stoßen Europa und Asien aneinander. Der russische, der angelsächsische Stamm breiten sich über ganze Weltteile aus. Ganz neue Völkermischungen sind in Bildung begriffen. Auf dem Wege, den England schon vor Jahrhunderten eingeschlagen hat, sehen wir ihm andere Staaten des europäischen Kontinents folgen. In dem Augenblick, da die letzten Reste der alten spanischen Weltmacht verschwinden, tritt das deutsche Reich kolonisierend hervor, beginnen Japan und die Vereinigten Staaten in die Weltpolitik einzugreifen; Fragen, die der anderen Hälfte der Welt angehören, beschäftigen heute die Kabinette Europas. Ganz neue Formen des politischen Gleichgewichtes, ganz neue Faktoren der politischen Macht bilden sich aus. Ist es ein Zufall, daß in dieses stürmische Hinausdrängen der Kulturvölker über ihre alten Grenzen lauter als je der Ruf nach Frieden tönt? Ein Zufall, daß die Bedingungen

des Weltfriedens, die am Beginne des 19. Jahrhunderts nur von den Philosophen erörtert wurden, am Ausgange des Jahrhunderts Gegenstand einer ernsthaften und eingehenden diplomatischen Erörterung gebildet haben und daß dem langsam sich ausbauenden internationalen Recht zum erstenmal in der anerkannten Institution eines Schiedsgerichtes ein Vollzugsorgan gewährt werden soll. Noch tragen wir eine schwere Rüstung, und sicherlich sind die Kämpfe Amerikas gegen Spanien, Englands gegen die südafrikanischen Republiken nicht die letzten und nicht die schwersten Kriege, welche die Welt gesehen hat. Aber ebenso sicher wie aller Fortschritt im Innern unserer Kulturstaaten auf der steigenden Entwicklung der Menschenrechte beruht, muß auch die Weltpolitik schließlich zur Anerkennung der Völkerrechte gelangen. und dem Staat, der sich ihr verschließen sollte, wird sie von der Logik der Tatsachen aufgedrängt werden. Es ist undenkbar, daß angesichts der ungeheuren Kräfteverschiebungen, die sich im kommenden Jahrhundert vorbereiten, die europäischen Staaten im Zustande der gegenwärtigen ökonomischen und politischen Isoliertheit verharren können. Sie würden von den neuen Weltmächten, die in Bildung begriffen sind, ebenso erdrückt werden wie einst die hellenischen Kleinstaaten durch das römische Reich. Wie der Friedensgedanke Saint Pierres und Kants. so wird auch die Idee der heiligen Allianz wieder aufleben: aber nicht lediglich als ein ängstlich besorgter Bund der Fürsten. sondern als Ausdruck der Solidarität, welche die vereinigten Reiche Mitteleuropas gegen den Wettbewerb Amerikas und Asiens verknüpfen wird. Möge diese Logik der Tatsachen endlich und bevor sie in allzu eindringlicher Sprache redet, auch in Österreich verstanden werden und das kommende Jahrhundert in einer erneuten Einigung des unter dem Hause Habsburg verbundenen Völkerkreises auf historisch und vernünftig begründeter Basis ein glückliches Vorbild der kommenden Friedenseinigung unter den Kulturvölkern unsres Erdteiles schaffen!

97

Kulturmüdigkeit

(1905)

Klagen über die Zivilisation und Versuche, aus ihr zu entfliehen, sind beinahe ebenso alt wie das Heraustreten der Völker aus dem Naturzustand. Überall, wo wir entwickeltere Reflexion und ein vertieftes Innenleben antreffen, kehrt diese Erscheinung der Flucht aus der Welt, kehrt diese Geringschätzung der äußeren Kulturgüter wieder. Im Brahmanismus war sie geradezu ein Teil jenes so künstlichen und fein erdachten Systems, welches die Lebensführung der obersten Klasse regelt. In einem gewissen Alter reißt der Brahmane die hunderterlei Fäden ab, welche ihn mit diesem äußeren Dasein verknüpfen, und zieht sich in die Einsamkeit zurück, um sich ganz der Betrachtung, ganz der Pflege seines inneren Lebens zu widmen. Das griechisch-römische Altertum hat keine Anachoreten gehabt; aber in dem Augenblicke, da seine äußeren Lebensformen üppiger, die Zurüstungen und Vorbereitungen zum menschlichen Dasein komplizierter wurden, beginnt sich auch inmitten seiner volkreichen Städte und ihrer jagenden Hast nach Macht und Genuß jene Sekte von geistig Einsamen auszubilden, welche die Güter dieser Welt verschmähen, um, unbeirrt von ihren Lockungen, ganz sie selbst sein zu können. Diogenes vor seiner Tonne, die Kyniker, die mit zerschlissenem Mantel und Bettlersäcken auf den Marmortreppen des kaiserlichen Rom herumsaßen, Verachtung im Herzen und auf den Lippen vor all der Herrlichkeit und all den Genußmöglichkeiten, die sie umgaben — sie sind die typischen Vertreter jener Flucht vor der Kultur im klassischen Altertum.

Der Gegensatz wird feindlicher, schroffer; er verschärft sich durch den heißen Pulsschlag des religiösen Wesens. Die Welt, für den heidnischen Philosophen strengerer Richtung ein Narrenhaus, wird für den Christen ein Reich des Widergöttlichen, der Sünde. Jener hatte sich auf das eigene Ich zurückgezogen und seine Bedürfnisse auf ein Minimum einzuschränken versucht. Jetzt aber beginnt eine förmliche Flucht aus der Welt, aus den großen Städten, durch welche der Strom der antiken Kultur flutete, in die Einsamkeit, in die Wüste; jetzt beginnt die Or-

ganisation dieser Kulturflüchtlinge durch das Mönchswesen, das nicht nur als Erfüllung des Daseins mit neuem Inhalt, sondern auch als Rückkehr zu ungekünstelterer Form gemeinsamen Lebens großen Reiz ausübt. Und im Hintergrunde dieser Tendenzen die glühende Erwartung, daß die Tage der irdischen Entwicklung der Menschheit überhaupt gezählt seien, daß die ganze sogenannte Kultur dem Untergange geweiht sei und verdrängt werde von etwas Neuem, nie Geschautem, sondern nur Geahntem, einem neuen Himmel über einer neuen Erde. Eine grundsätzliche Absage an weitergreifende geschichtliche Aufgaben der Menschheit — von den Tatsachen, von unabweislichen Bedürfnissen immer wieder Lügen gestraft und über sich hinausgewiesen und doch mit außerordentlicher Zähigkeit sich erhaltend. Wie die Fiktion, daß das römische Reich fortbestehe, die Gründung des germanischen Kaisertums unter Karl dem Großen begleitet und, immer blasser und blasser werdend, mit dem Titel des „heiligen römischen Reiches deutscher Nation" bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts hinragt, so zieht sich auch die andere Fiktion, die Vorstellung des nahen Weltunterganges, die Überzeugung, daß alle geschichtliche Arbeit und Entwicklung nur ein kurzdauerndes Provisorium sei, durch die Jahrhunderte hindurch. Noch Luther ist von dem Gedanken des nahen Abschlusses der Menschengeschichte erfüllt, und erst die ärgerlichen Dinge, welche die Nähe des himmlischen Zion bei den Wiedertäufern und ähnlichen Sekten zeitigt, haben die Eschatologie des Urchristentums auch im Protestantismus in Mißkredit gebracht. Hier wurzelt ein gutes Stück des eigentümlichen Dualismus, der das ganze Leben des Mittelalters beherrscht. Man mußte auf dieser Erde sein und sich einrichten und hatte doch kein gutes Gewissen dabei. Der Mensch war ja eigentlich Bürger des Himmels, und niemand konnte wissen, wann der Ruf ergehen würde, in diese Bestimmung einzutreten. So half man sich mit einer Geschäftsteilung zwischen Welt und Himmel. Die „Religiosen", das heißt die Klosterleute, lebten, als ob die Erde kein Recht an den Menschen hätte, und die Weltleute lebten, als ob die Forderungen des Himmels durch die Religiosen ein für allemal befriedigt wären. Daß auch so die Grenzen zwischen geistlichem und weltlichem Leben manchmal ineinander flossen, im Guten wie im Schlimmen, ist menschlich und begreiflich.

In der Morgenstimmung der neuen humanistischen Wissenschaft, die zugleich mit der Kirchenreformation herauf kam und mit Kopernikus ihren ersten weltgeschichtlichen Triumph feierte, verdämmerte der Gedanke an das nahende Weltende wie die Küsten vor den Augen des Schiffers, der aufs hohe Meer hinaussegelt. Nun prägt Bacon von Verulam das stolze Wort vom „Reich des Menschen" an Stelle des Gottesreiches und gibt diesem Begriff seinen Inhalt durch den Hinweis auf das neue Wissen, welches Herrschaft des Menschen über die Natur durch Erkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeit bedeutet. Ein weithin leuchtendes Signal, ausgesteckt von einem geistigen Führer des Volkes, das zuerst fast alle charakteristischen Züge der modernen Kultur in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft entwickelt hat. Nach dem Zeitalter der großen Entdeckungen ein Zeitalter der großen Erfindungen; die Maschine beginnt ihre Herrschaft; aus dem Gewerbe erwächst die Industrie; Handel und Verkehr nehmen neue Formen an, die Bevölkerungsziffern steigen; an Stelle der abendländischen Christenheit tritt ein Staatensystem, durch seine Kolonien langsam die Vorherrschaft der weißen Rasse auf allen Kontinenten und die Weltpolitik des zwanzigsten Jahrhunderts vorbereitend. Und wieder tönt aus England der Ruf, der eine neue Zeit und neue Aufgaben für die Zivilisation verkündet: Größtmögliche Wohlfahrt für die breitesten Schichten. Kultur für alle, nicht bloß für einige. Kultur, nicht erkauft mit der Vertierung und Verkümmerung der Massen, nicht durch eine neue Sklaverei, die nur die äußere rechtliche Form, nicht aber den Inhalt gewechselt hat. Alles, was an praktischer, werktätiger Kritik der modernen Zivilisation im Laufe des 19. Jahrhunderts erstanden ist, wurzelt in diesem sozialen Utilitarismus, der, wenn er richtig verstanden und nicht bloß auf rein materielle Bedürfnisse oder Genüsse angewendet wird, zugleich einen hochgespannten sozialen Idealismus bedeutet. Aber neben dieser rationalen Kritik geht eine andere kritische Strömung, welche man vielleicht als die „romantische" bezeichnen darf. Rousseau ist ihr erster Träger. Aufs neue ertönt aus seinem Munde die elegische Klage um das goldene Zeitalter, in dem es kein Eigentum und keine Gesetze, keinen Staat und keine Massenvereinigungen in Städten gab, die Klage um die verlorene Einheit des Menschen

mit der Natur und ihre Verdrängung durch die steigende Künstlichkeit aller Lebensformen und Lebenszurüstungen. Man sieht hier den Reflex des Bekanntwerdens des europäischen Menschen mit völlig anderen Lebensformen des Geschlechts. Wie groß ist der Einfluß gewisser Schilderungen Chinas auf Voltaire gewesen! Und Rousseau steht unter dem Zauber der Eindrücke, welche europäische Reisende von den glücklichen Inseln der Südsee und ihrer Menschheit heimgebracht hatten. Aber die geschichtliche Wirkung Rousseaus ruht auf anderen Dingen. Aller Reiz seiner Sprache und aller Schwung seiner Einbildungskraft reichten nicht hin, um sein „Revenons à la nature!“ anders als in harmlosen Schäferspielen zur Wahrheit zu machen. Einen neuen Sinn für die Natur, die ungekünstelte, große, die „natürliche“ Natur, hat Rousseau dem europäischen Kulturmenschen eingeflößt; neue Quellen des Gemütslebens einer unter verschnörkeltem Zeremoniell seufzenden Gesellschaft erschlossen.

Die Zivilisation ging gleichwohl ihren Weg weiter. Nicht ungefördert durch dasjenige, was ich vorhin die rationalistische Kritik genannt habe. Aber auch die romantische Kritik ist nicht ausgestorben. Man kann zweifeln, ob man die bitteren Invektiven, mit welchen Leo Tolstoi, der große Prophet des heutigen Rußland, die moderne Kultur überhäufte, zur romantischen Kritik rechnen soll. Denn auch ihm ist es eigen, aus der Kultur überhaupt hinaus zu wollen; wie er selbst als Bauer auf seinem Gute lebte, so war die Aufhebung der komplizierten Gesellschaftsordnung, welche sich aus der Arbeitsteilung ergibt, Verdrängung der Geldwirtschaft durch Naturalwirtschaft, Begründung jeder ökonomischen Existenz auf den eigenen Besitz und die eigene Arbeit sein Ideal. Ein fremdartiges, fragwürdiges — immerhin aber ein mögliches. Wissenschaft, Kunst, Technik in unserem Sinne würden in solcher freien Bauerngemeinschaft zum Teufel gehen; aber existieren könnte sie, und man kann sich wenigstens vorstellen, daß ein Teil der Menschheit die komplizierten, durch Macht und Zwang geschützten Einrichtungen des heutigen sozialen Lebens mit primitiveren Zuständen freiwillig vertauschte. Nun aber kommen aus dem Westen Europas Klagen über die Zivilisation und Gedanken über ihre Umbildung, welche den Stempel des Phantastischen noch bestimmter an sich tragen.

Vor kurzem hat Edward Carpenter eine Sammlung von Aufsätzen veröffentlicht: „Die Zivilisation, ihre Ursachen und ihre Heilung", welche im englischen Original einiges Aufsehen gemacht haben und nun in einer trefflichen deutschen Übersetzung von Karl Federn vorliegt (Berlin und Leipzig). Mit allem Ernste wird hier der Satz vertreten: Die Zivilisation ist eine Krankheit, welche die Völker befällt und an der bisher alle Befallenen zugrunde gegangen sind. Beweis: das Heer von Krankheiten, mit welchen der Kulturmensch zu kämpfen hat, das Heer von Ärzten, welches ihm diesen Kampf führen hilft, und die vergleichsweise Seltenheit dieser Dinge bei den Naturvölkern; Beweis: der organisierte Kampf, den innerhalb der Kultur die Individuen und die Klassen gegeneinander führen, die wechselseitige Ausbeutung, der Kraftverlust durch das üppig wuchernde Parasitentum — kurz die soziale Krankheit, und im Vergleiche dazu die stärkere soziale Einheitlichkeit der wilden Rassen. Grund und Wurzel aller Übel der Kultur ist das Privateigentum, der Handel, die Teilung der Gesellschaft in Klassen. Dieser Gedanke ist nicht neu. Seit Rousseau sind mit dieser Kritik der Kultur ganze Bibliotheken angefüllt worden. Auch daß Carpenter eine Besserung nicht von einer vollkommen durchgeführten Organisation der Gesellschaft erwartet, sondern von der Beseitigung aller Organisation, aller Gesetzgebung und Regierung, die er eine bloße Erfindung der Kulturperiode nennt — auch das ist nur ein literarisches Echo. Diese Gedanken — das Programm des theoretischen Anarchismus — sind in der genauesten Durcharbeitung, die das Problem heute zuläßt, von Peter Krapotkin in seinen „Paroles d'un révolté", in seiner „Conquête du pain" ausgesprochen worden. Bei Carpenter empfängt die haarscharfe Dialektik des Sozialismus und Anarchismus einen Einschlag von liebenswürdiger Schwärmerei, beinahe von Mystizismus. Alle Zivilisation — das ist sein Hauptgedanke — bricht die Einheit des Menschen mit der Natur und dem Gesamtleben in Stücke. Aus diesem Bruch sind alle physischen und sozialen Krankheiten hervorgegangen, und dieser Bruch muß geheilt werden. Aber wie? Durch allgemeine Rückkehr zu universellen Lebensbedingungen. Das will sagen: Wir müssen wieder „ganz und gar Gesicht werden", die Kleiderhüllen abwerfen, uns mit Sonnenlicht

sättigen und die Sonne, die Allegorie des wahren universellen Ich, wieder anbeten lernen. Daß sich die neue menschliche Kultur der Zukunft, wenn sie an diese Bedingungen geknüpft ist, wieder mehr dem Äquator nähern müßte; daß die Aussichten Afrikas in demselben Maße steigen, wie die unserer bisherigen Kulturzentren fallen, deutet Carpenter selbst, wenn auch mit einiger Zurückhaltung, an. Ein so geändertes Regime kann zunächst nichts weiter tun, als den mißgebildeten Sohn der Kultur gesunder und natürlicher machen. Aber es ist offenbar der Gedanke Carpenters, daß die wiedergewonnene Einheit des Menschen mit dem Ableben der Natur auch eine neue Einheit der Menschen untereinander bedeuten werde — „eine unendliche Hilfsbereitschaft und Sympathie, wie zwischen den Kindern einer Mutter“. Organisationsfragen machen ihm kein Kopfzerbrechen. „Aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der Menschennatur wird eine vollkommen natürliche und ebenso unendliche Mannigfaltigkeit von Tätigkeiten sich ergeben.“ . . . „Und alle diese werden natürlich ineinander greifen und für die Gemeinsamkeit wertvoll sein; jedermann wird unvermeidlich und natürlich zum Wohl seines Nächsten beitragen, wie die rechte Hand mit der linken an einem Körper zusammenarbeitet.“ Mit der Naivität eines Kindes, mit dem himmelwärts gerichteten Blick desApokalyptikers schreitet dieser Prophet an den abgrundtiefen Schwierigkeiten der gesellschaftlichen Probleme vorüber. Und diese Schwierigkeiten bedeuten für ihn etwas ganz Anderes als etwa für einen Rousseau oder Tolstoi. Denn diese wollten wirklich hinaus aus der Kultur, zurück zu einfachsten Lebensverhältnissen. Carpenter aber will auf die mechanisch-technischen Hilfsmittel der Kultur nicht verzichten. Es heißt bei ihm, daß alle diese Dinge, welche der Gegenwart den Beinamen des „Maschinenzeitalters“ verschafft haben, in den künftigen Zeiten erst ihren wahren Platz und Gebrauch finden werden. Sie werden keineswegs verworfen, aber unterworfen werden. Der Mensch wird sie gebrauchen, während heute sie den Menschen aufbrauchen.

Aber gerade durch dieses Festhalten an der Kultur, die im übrigen als Krankheit verworfen wird, zeigt Carpenter, Romantiker wie er ist, doch einen Weg. Nimmt man das Phantastische aus seinen Ideen weg, die Rückkehr zur Nacktheit und den

Vegetarismus und den Anarchismus und die nächtlichen Feste auf Bergkuppen und in heiligen Hainen — so bleibt ein großer und wertvoller Gedanke übrig, der freilich nicht neu ist, den vielmehr schon die antike Philosophie namentlich in den Schulen der Stoiker und Epikuräer mit großer Kraft entwickelt hat, der Begriff der inneren Freiheit, die Unabhängigkeit persönlichen Lebens von dem Räderwerk der Kultur und ihrer Zurüstungen. Eine gewisse innere Zwiespältigkeit liegt im Wesen aller Kultur. Gibt es keine Kultur, so bleiben die besten Fähigkeiten des Menschen unentwickelt, die höchsten Werte ungeschaffen, die Sonne des geistigen Universum leuchtet weniger hell. Verliert sich der Mensch im lärmenden Getriebe der Kultur, wird er zur bloßen Ziffer einer unendlichen Zahl, die nur an ihrer Stelle etwas bedeutet, gewinnt er keinen Schwerpunkt in sich: so wird das ganze Leben zum seelenlosen Geklapper einer ungeheuren Maschine, die unaufhörlich arbeitet und produziert zu niemandes Freude und Gewinn. Und hier liegen die großen Gefahren der heutigen Kultur, aller Kultur: ihre Lebensbilanz schwankt zwischen Unternährung und Übernährung ihrer Glieder. Die Einen haben keine Zeit, wahrhaft Mensch zu werden; zu leben, nicht bloß zu arbeiten; zu fühlen, nicht bloß zu denken; sie sind bloß Rad und Stift an der großen Maschine. Die Anderen verlieren ihr Selbst an die Überfülle der Erscheinungen und Richtungen, an die wechselnden Bildungen, welche sie von allen Seiten umgeben. Um überall dabei zu sein, können sie nirgends anwurzeln; um alles zu würdigen und zu verstehen, geben sie den Schwerpunkt des eigenen Wesens preis. Sklaven der Arbeit die Einen, Knechte der Mode die Anderen.

Auch sie bewegen sich nicht selber; die Zeit und ihr Wirbel treibt sie um, wie jene die Arbeit. Es gibt aber keine Flucht aus der Kultur hinaus für den modernen Menschen — es gibt nur eine Flucht zu seinem Selbst, zur Ruhe und inneren Gelassenheit. Nur diesen Weg zu weisen, kann Aufgabe des modernen Prophetentums sein. Und eines ist gewiß: der Genußmensch findet ihn nicht so leicht wie der Arbeitsmensch. Dem Arbeitsmenschen kann man die Bedingungen seiner Arbeit erleichtern durch gesellschaftliche Maßnahmen und es ihm dadurch ermöglichen, zu sich selbst zu kommen. Dem Genußmenschen müßte

man die Daseinsbedingungen erschweren, um ihn zur Sammlung zu zwingen, und das ist viel schwerer. Wenn solche Bücher ihn wenigstens ermutigen, es bei sich und seinen Kindern selbst zu versuchen, so sind sie nicht ganz vergebens geschrieben.

98
Ein Osterspaziergang
(1908)

Wieder war der Frühling ins Land gekommen. Lichte Wolken zogen am Himmel; schüchtern sprengten die ersten Blätter und Blüten die schützende Knospenhülle; rot überhaucht standen die Obstbäume, wie eine Braut, die dem nahenden Geliebten entgegenlächelt. Aus des Gartens umfriedetem Gehege stieg ich auf zur Höhe, von der mächtige Eichbäume winkten und eine Warte mit dem Blick ins weite, freie Land. Brausend fuhr der Frühlingswind über die Wipfel. Die Luft war voll von wundersamen tiefen Klängen. In breiten Wellen kamen sie daher: sagend, fragend, ahnend, mahnend. Dort liegt das Stift, stattlich gelagert zwischen Fluß und Berg mit seinen zwei Türmen und der schön gewölbten Kuppel, die eine Krone überragt: Kirchen- und Fürstenmacht in stolzem Bunde. Der eherne Klang, der über die Lande zieht — bald wird er verstummen. Man läutet die Charwoche ein. Morgen, am Gründonnerstag, wenn das Gloria gesungen ist, fliegen die Glocken nach Rom, wie das Volk sagt, und kommen erst zur Auferstehungsfeier wieder. Heute klingen sie mit Macht und Ernst in die Gegend, in die Herzen, und künden wundersame Botschaft. Sie singen die Mär vom leidenden Gottessohne, der Mensch geworden ist, um der Menschheit zu helfen; der all ihr Weh und all ihre Schmerzen auf sich genommen, um sie den Weg der Reinheit und Herrlichkeit zu führen; die Mär vom Gerechten, der verkannt und ausgestoßen wird von eben denen, für die er sich opfert und hingibt; sie singen von der ewigen Hoffnung der Menschheit, daß das Leben die Wahrheit und der Tod nur ein banger Traum sei; und sie ziehen die Herzen an mit der ewigen Angst, daß es für jede Tat einen Richter und für jede Schuld eine Sühne gebe,

und daß ein Tag komme, an dem alles Geheimste offenbar wird, sei es in Herrlichkeit oder in Verzweiflung. Da drunten aber in der Kirche wird das alles, werden alle diese tausendjährigen Gedanken und Hoffnungen und Sehnsüchte und Ängste von den Menschen leibhaftig geschaut, in Bildern eines einmaligen Geschehens: des Propheten aus Nazareth, der sich vor seiner Schicksalsstunde auf dem Ölberge — vor den Augen die Qualen und Schrecknisse des Todes — in blutigem Schweiße wand, des Verklärten, Auferstandenen, den Grab und Tod nicht zu fesseln vermochten, und des Weltenrichters, der niedersteigt auf den Wolken des Himmels, zu richten über Tote und Lebendige. Und ich sann und sann; ich hörte die Mönche in der Kirche singen und sah die Lichter brennen und eines nach dem anderen verlöschen — bis auf das letzte, oberste auf dem Lichterrechen — und zuletzt vom Priester auch dieses nehmen und still hinter den Altar tragen. . . . . .

Da schrak ich aus meinen Träumen auf. Mißtönend schrill kommt's vom Flusse herüber, der breit, wie ein silbernes Band sich durch die Landschaft zieht am Stift vorüber, — weit, weit draußen, im Tieflande verschwindend. Dort liegt ein großer Schleppdampfer, der heulend und unwirsch sein Signal gibt. Der Glockenklang verstummt im gleichen Augenblick — ein Lied, das jäh abgebrochen wird, ein süßer Traum, dem das Geräusch des einbrechenden Tages ein Ende macht. Auch in mir selber ist es, als stießen zwei Welten hart aneinander. Jenseits und diesseits, Gebet und Arbeit, Symbol und Wirklichkeit. Wo eines kraftvoll herrschend ist, muß das andere weichen. Über der Sorge ums ewige Leben kommt das irdische zu kurz. Aber kann man mit Himmelsbrot die Massen nähren, die sich in der Riesenstadt da hinter den Bergen drängen? „Wachet und betet", sagt die Kirche mit ihrem Meister am Ölberge, „damit ihr nicht in Versuchung fallet." Wachet und arbeitet, sagt die Kultur, damit ihr nicht ins Elend geratet. Hier ist Erkenntnis und stete Veränderung; dort ist Beschaulichkeit und Stillstand. In Jahrtausenden hat die katholische Kirche ihr System aufgerichtet, und kein Jota soll an ihm verändert werden. Glaubet nur, sagt sie den Menschen; sorgt um das Heil eurer Seelen und alles Übrige wird euch von selbst zufallen. Der die Vögel nährt und

die Lilien kleidet, wird auch für euch sorgen. Unter ihr, neben ihr, ist das Reich der Kultur gewachsen. Ein Werk des ewigen Verführers, ein Gebilde des Abfalls und des Hochmuts, sagen die Priester.

Das Reich des Menschen statt des Gottesreiches, sagen die neuen Propheten. Ein sausender Webstuhl, ein rollendes Rad, ein Strom, der sich rastlos in unbekannte Fernen hinwälzt. Erkenntnisse, die immer neu werden und immer mehr werden und die kein Einzelner in ihrer Gesamtheit überblicken kann; und wie oft ist die Wahrheit von heute der Irrtum von morgen. Naturgewalten, die vom denkenden Menschengeiste besiegt werden und sich gegen den Menschen selber kehren; Erfindungen, die hundert Bedürfnisse befriedigen und tausend neue wecken; Einrichtungen, die von den Ereignissen längst überholt sind; Forderungen und Wünsche, die die Vernunft selber scheinen und doch höchst unvernünftig sind, weil es keine Mittel gibt, sie wirklich zu machen; Fertigkeiten und Leistungen überall, höchst sinnreich der Natur abgelauscht, aber ganz zwecklos, weil sie den Menschen nur verwirren und ihm das Nebensächliche als das Unentbehrliche vortäuschen. Was der Glaube von sich behauptet, aber in Wahrheit nie vermocht hat: es wird alles wirklich. Berge werden versetzt; Meere ausgetrocknet; die Eingeweide der Erde durchbohrt; Millionen ernährt, wo früher ebenso viele Tausende hungerten; Stoffe zerlegt und gebildet; über Ozean und Kontinent rasen die Fahrzeuge, welche König Dampf beflügelt, und die elektrischen Wellen blitzen mit Gedanken durch den Raum. Wir können vieles; wir wissen vieles; und was wir heute noch nicht erkennen und nicht vermögen — es ist nur eine Frage der Zeit, nur eine Frage der Arbeit, wann wir es wissen und machen werden. Das ist der Mensch! Weit reicht sein Auge, seine Macht, und seine Gedanken noch viel weiter! Und doch — und doch! Klang der dumpfe Ruf vom Flusse, welcher die Glocken verstummen macht, nicht wie ein Stöhnen aus tief gepreßter Brust? Wie der Seufzer eines gefesselten Riesen? Ja, an den Fundamenten der Kirche und des Dogmas nagt die neue Erkenntnis und macht den stolzen Bau der Vergangenheit erzittern. Ja, die Kirche ist am Versinken. Das Dogma ist ein Märchen geworden. Der Himmel kann nur auf Erden sein, oder er ist nirgends. Der

Weltraum hat keinen Platz mehr für Paradiese. Und die Toten kommen nicht wieder. Das Grab gibt nicht zurück, was es verschlungen. Aber auch die Erde ist geblieben, was sie war — eine Stätte des Kampfes und der Not; und der Mensch wandelt auf ihr wie in alten Zeiten mit einem Herzen voll Sehnsucht nach Glück. In neuer Tonart und mit neuer Begleitung singt auch die Kultur das alte Sckicksalslied: Wir suchen, wir suchen! Und die alte Litanei aller Kultur und Religionen ist: Erlösung vom Übel!

Und auch vor der neuen Menschheit steht es wie eine Vision: ein Flügelton auf flammenden Horizonten, ein Ostermorgen des Geschlechts, anbrechend nach grauenvollen Säkulartagen des Kampfes und der Qual. Die Zeit, da endlich die Ernte eingebracht wird, welche ungezählte Generationen im Schweiß und Blut gesät; die Zeit, da Natur mit all ihren Kräften die fügsame Dienerin des Menschen und Vernunft und Weisheit die Herren beider sind, wo Not und Zwietracht schwinden, wo die Güte der Größe friedlich die Hand zum Bunde reicht und die Pardel friedlich bei den Lämmern wohnen; die Zeit, wo die Arbeit ein Spiel und der Reichtum ein Segen ist, weil alle an der einen wie an dem anderen teilnehmen; die Zeit, wo nicht der Tod, aber das Sterben mit seinen Schrecken aufhört, weil es keine Krankheit mehr gibt, sondern nur ein friedliches Entschlummern, wenn der Mensch wie ein satter Gast von der Tafel des Lebens scheidet. . . . . .

Unten im Tale jagt der Bahnzug vorüber: in wildem Flug, rollend und klappernd eilen die Wagen in die Ferne. So eilt unsere Kultur dahin, in geräuschvoller Hast; nur weiter, nur weiter; vorüber, vorüber; über Berg und Tal; über Fluß und Abgrund. Mehr Dampf! Mehr Wagen! Mehr Gedanken! Mehr Bücher! Mehr Maschinen! Mehr Menschen! Alles einsteigen! Alles mitfahren! Alles mitarbeiten! — so hallt es schrill in die entferntesten Winkel des Erdballs. Wird sie ihr Ziel erreichen? Steht der Regenbogen irgendwo auf dem Boden fest? Gibt es eine Brücke, die Menschenfüße nach Walhall führt, obwohl Dämmerung die alte Götterherrlichkeit verschlungen hat? . . . . .

Und da wandte ich mich von diesem Bilde und begann auf der anderen Seite hinabzusteigen. Fluß und Dampfer, Kirche und Bahn

versanken vor meinen Blicken und feierliches Schweigen umgab mich, umso tiefer, je mehr ich die Welt im Rücken ließ. Auf sanft geneigte Bergesmatten schien die Frühlingssonne; in hundert Ästen und Wipfeln stieg der Saft empor und es sog junges Grün sich voll mit Licht; hundertstimmiger Vogelsang erscholl von Nah und Fern. Einsamkeit. Und doch Leben. Leben, das sich beständig erneut, nach ewigen Gesetzen; Leben, das nichts weiter will als leben, da sein; Leben, das nicht Zweck noch Ziel hat, sondern nur Ursachen und aus diesen immer neu hervorwächst, im Vergehen immer neu sich gestaltet. Und ich erschauerte. Wie Schleier fiel es von meinen Augen. Vergangenheit und Zukunft standen vor meinem Blick zugleich. Wie klein ist der Mensch und wie groß bist du, Natur! Jahrtausende, ehe die Kunde von dem Christengotte in diese Täler drang, Jahrtausende, ehe der Prophet von Nazareth seinen Todesweg schritt, ergrünte hier der Wald und sangen die Vögel ihr liebliches Frühlingslied. Und wenn das Stift drüben längst dem Untergange verfallen sein wird, wenn nicht die schmalste Furche im Gelände mehr an den Schienenstrang erinnert, der hier einst Länder und Völker verbindend dahinzog, und wenn die Riesenstadt dort hinter dem Berg längst in Trümmer zerfallen und unter den Schutthalden des sich ins Tiefland hinausschiebenden Wiener Waldes begraben ist: Deine Kräfte, große Herrin Natur, werden hier noch walten, und aufbauen, was du zerstörst, zerstören, was du aufbaust; und das ewig Gleiche wird ein Wechsel; und der stete Wechsel wird das ewige Gesetz sein. Gedanken vergehen und mögen es Götter sein, die sie sich schaffen; Künste werden verlernt und werden nutzlos und mögen sie die Natur selbst zu zwingen scheinen; nur das Sein besteht, denn es ist der ewige Quell alles Schaffens und Denkens, der Grund und das Ziel. Und ich senkte in Ehrfurcht das Haupt und schlich still nach Hause.

Meiner lieben Frau zur Erinnerung an die Frühlingstage in Kritzendorf 1908.

Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen von Friedrich Jodl*

Abkürzungen: A. f. Ph. = Archiv für Philosophie; E. K. = Ethische Kultur; N. Fr. Pr. = Neue Freie Presse; Z. f. Ph. = Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

1871

David Humes Lehre von der Erkenntnis. Halle bei Pfeffer. (Dissertation.)

1872

Leben und Philosophie David Humes. Von der Universität zu München 1870 gekrönte Preisschrift. Halle bei Pfeffer (jetzt bei Alfred Kröner, Leipzig).

1878

Die Kulturgeschichtsschreibung. Halle bei Pfeffer (jetzt bei Alfred Kröner, Leipzig).

1879

Nekrolog auf Johannes Huber. Nr. 28.**

J. Hubers Stellung in der deutschen Philosophie. Nr. 29.

1880

Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen. Hobbes und seine Gegner im 17. Jahrhundert. (Als Habilitationsschrift gedruckt.)

1881

Die kulturgeschichtliche Literatur der letzten 10 Jahre. (Meyers Konversationslexikon, Jahressupplement 1880/81.)

Johannes Huber, ein kritischer Rückblick. Nr. 28.

1882

Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. Bd. I. Stuttgart bei Cotta.

---

* Ein vollständiges Verzeichnis hat Dozent Dr. Walther Schmied-Kowarzik im Archiv für Geschichte der Philosophie 1914. Bd. 27, Heft 4, veröffentlicht.

** Diese Nummern beziehen sich auf das vorliegende Sammelwerk.

1884

Über neuere kulturgeschichtliche Literatur. (Meyers Konversationslexikon, Jahressupplement.)

1885

Der Nativismus und die bayrischen Universitäten. (Münchener Neueste Nachrichten Nr. 46, 47, 64.)

Salter, „Die Religion der Moral". (Deutsche Literatur-Zeitung, Nr. 45.)

Volkswirtschaftslehre und Ethik. Nr. 53.

1886

A. Spir, „Schriften zur Moralphilosophie". Nr. 36.

Salter, „Die Religion der Moral". (Z. f. Ph. Bd. 89, S. 135.)

1888

A. Spir, „Vermischte Schriften". Nr. 36.

1889

Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. Bd. II. Stuttgart bei Cotta.

Wilbrandts „Meister von Palmyra". Nr. 91.

Giordano Bruno. (Wissenschaftl. Rundsch. d. Münchener Neuesten Nachr. Nr. 300 und 302.)

1890

Schelling. Nr. 17.

1891

Die Philosophie Robert Hamerlings. Nr. 38.

German philosophy in the 19. century. (Monist, Vol. I, Nr. 2, Jan.)

Morals in history. Nr. 47.

E. Große, „Herb. Spencers Lehre von dem Unerkennbaren". Nr. 43.

Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur aus den Jahren 1888/89. (Z. f. Ph. Bd. 99, S. 157.)

1892

Moral, Religion und Schule. Nr. 63.

Die ethischen Voraussetzungen von Krieg und Frieden. Nr. 56.

Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur aus den Jahren 1890/91. (Z. f. Ph. Bd. 101, S. 87.)

1893

Über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart. Nr. 52.

Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland. Nr. 59.

Personleben und Gemeinschaftsleben. Nr. 49.

Was heißt ethische Kultur? (E. K. Jahrg. I, Nr. 1.)

Zur Schulfrage. Entgegnung an Natorp. (E. K. Jahrg. I, Nr. 14.)

Selbstpflicht und Nächstenliebe. Nr. 50.

Einiges Christentum und ethische Kultur. (E. K. Nr. 39.)

Die ethische Bewegung in Deutschland. (N. Fr. Pr. 23. u. 25. Aug.)

Wissenschaft und moderne Theologie. Nr. 66.

1894

Was heißt ethische Kultur? Nr. 58.

Ethische Kultur und soziale Organisation. Nr. 51.

Einleitung zu „Träume" von Olive Schreiner, übersetzt von Margarete Jodl. Berlin bei F. Dümmler.

Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur aus der Zeit von 1891/92. (Z. f. Ph. Bd. 104.)

Spinoza. Auf Grund einer neuen Darstellung. Nr. 2.

Das Preisausschreiben der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur. (Die Nation Nr. 37.)

1895

Ethik. Geschichtlicher Abriß bis zur Gegenwart. (In: Reins „Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik"; Sonderdruck 1896. Langensalza bei H. Beyer.)

Jahresbericht über Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1894. (A. f. Ph. Bd. I, 4.)

Über das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft. Nr. 60.

Verzeichnis gemeinverständlicher Schriften zur Einführung in die ethische Bewegung. (Mitt. d. Ethischen Gesellsch. in Wien.)

Die ethische Bewegung und die Religion. Nr. 61.

Die ethische Bewegung und die öffentliche Meinung. Nr. 62.

Georg v. Gizycki. Nr. 35.

Litterary Correspondence Germany and Austria. Nr. I. (Monist, Vol. VI, Okt., 1.)

Philosophischer Briefwechsel über den Begriff des „Ding an sich" mit P. Carus. Nr. 43.

Neuere Versuche der Systembildung in der deutschen Philosophie. Nr. 30.

1896

Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur im Jahre 1893. (Z. f. Ph. Bd. 107.)

Die Prometheussage und ihre ethische Bedeutung. Nr. 55.

Musik und Metaphysik. Nr. 90.

On the Origin and Import of the Idea of Causality. Nr. 44.

Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart bei Cotta. (Auf dem Titelblatt: 1897.)

1897

Grillparzer und die Philosophie. Bruchstücke aus einem in der Grillparzer-Gesellschaft gehaltenen Vortrag. (Wiener Zeitung Nr. 1, 2.)

1898

Goethes Stellung zum religiösen Problem. Nr. 6.
Hundert Jahre nach Kant. Nr. 9.
Die Moral in der Weltgeschichte. Ein philosophisches Gespräch. Nr. 54.
Jahresbericht über die Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1895. (A. f. Ph. Bd. IV, 3.)
Grillparzer und die Philosophie. Nr. 26.
Grillparzers ästhetische Anschauungen. (Wiener Zeitung, Dez.)
D. Fr. Strauß in seinen Briefen. Nr. 25.
J. G. Fichte als Sozialpolitiker. Nr. 16.
Nekrolog auf Rob. Zimmermann. (Bericht über den Rektoratswechsel 1898/99.)
Bericht über die Philosophie an der Wiener Universität in der Zeit zwischen 1848 und 1898. (Jubiläumsfestschrift der Wiener Universität. 2. Dez.)
Was leistet das humanistische Gymnasium für die allgemeine Bildung? Nr. 84.

1899

Litterary Correspondence. (Monist, Vol. IX, 2.)
Ein Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre [A. Döring]. (E. K. Nr. 6 u. 7.)
Robert Zimmermann. Nr. 37.
Höhere Mädchenbildung und die Gymnasialfrage. Nr. 86.
Das 19. Jahrhundert. Eine Sozialbetrachtung. Nr. 96.

1900

Jahresbericht über die Literatur und Ethik aus den Jahren 1895/96. (A. f. Ph. Bd. VI, 2.)
Goethe als Bildungsträger. Nr. 7.
Grillparzers Ideen zur Ästhetik. Nr. 27.

1901

Goethe und Kant. Nr. 8.
Giordano Bruno. (N. Fr. Pr., 18. Febr.)
Altes und Neues über Schopenhauer. Nr. 18.
Ein österreichischer Philosoph. B. v. Carneri zum 80. Geburtstag. (N. Fr. Pr., 3. Nov.)
Leo Tolstoi. Nr. 34.
H. Ths. Buckle
J. Bentham
Henri George
Ludwig Büchner
Saint-Simon
} (Das 19. Jahrhundert in Bildnissen. Verlag der Photogr. Gesellschaft, Berlin.)
Jahresbericht über Erscheinungen der Ethik aus den Jahren 1897/98. (A. f. Ph. Bd. 7, Heft 2, 3.)
B. v. Carneri. (N. Fr. Pr., 2. Nov.)

1902

Gedanken über Reformkatholizismus. Nr. 71.
Zur Interpretation Spinozas. Nr. 3.
Über Bedeutung und Aufgaben der Ästhetik in der Gegenwart. Antrittsvorlesung an der Techn. Hochschule. Nr. 88.
W. Wundt zum 70. Geburtstage. Nr. 40.
Lehrbuch der Psychologie. 2. Aufl. (Auf dem Titelblatt: 1903.)

1903

Das Mädchengymnasium. Nr. 87.
Eine neue Gesamtausgabe der Werke L. Feuerbachs. Nr. 19.
Rousseau im Lichte der Pathologie. Nr. 4.
Zu Roseggers 60. Geburtstag. (Festblatt zu Nr. 207 der Österr. Volkszeitung, 30. Juli.)
Papsttum und Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Nr. 74.
Otto Weininger. (Festschr. des N. Wiener Journals, 25. Okt.)
Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Nr. 73.
Herbert Spencer. Nr. 32.

1904

Ethik. Geschichtlicher Abriß bis zur Gegenwart. (Neue Bearbeitung für die 2. Aufl. von Reins „Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik".)
Gedanken über Architektur. Nr. 93.
Kant. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages. Nr. 10.
Ludwig Feuerbach. Klassiker der Philosophie. Stuttgart bei Fromann.
Ludwig Feuerbach. Nr. 20, 21 u. 22.
Der Begriff des Zufalls. Seine theoretische und praktische Bedeutung. Nr. 45.
Schopenhauer und Nietzsche. (N. Fr. Pr., 18. Dez.)

1905

Zwei Schillerreden. Nr. 12 u. 13.
Kant und der Monismus. Nr. 11.
Schiller und die Gegenwart. Nr. 15.
Kulturmüdigkeit. Nr. 97.
Künstler, Kunstschreiber und Ästhetiker. (N. Fr. Pr., 16. Juli.)
Ernst Mach und seine neueste Arbeit „Erkenntnis und Irrtum". Nr. 41.
Schiller und die Religion. Nr. 14.
Das Nietzsche-Problem. Nr. 33.
Krieg und Frieden. Nr. 57.

1906

Geschichte der Ethik. 2. Aufl., Bd. I. Stuttgart bei Cotta.
Radikaler Reformkatholizismus. Nr. 72.
Österreich und der Parlamentarismus. Eine Pfingstbetrachtung. (Österr. Volkszeitung, 3. Juni.)

1907

Freskomalerei in Österreich. Nr. 89.
Festrede zur Feier des 20jährigen Bestehens des Wiener Volksbildungsvereins. Nr. 82.
Rede gegen die Eroberung der Universitäten. Nr. 76.

1908

Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. Stuttgart bei Cotta.
L. Feuerbach. (Menschheitsziele, herausg. v. Molenaar, Heft 1 u. 2.)
D. F. Strauß zum 100. Geburtstag. Nr. 24.
Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Nr. 48.
Kirche und Wissenschaft — Religion und Schule. Nr. 75.
Der Fall Wahrmund. (Das freie Wort, Jahrg. 8, Nr. 2.)
Andreas Groll und die Freskomalerei in Österreich. (Kunst und Kunsthandwerk, Jahrg. XI, Heft 8 u. 9.)
Der Klerikalismus und die Universitäten. Nr. 77.
Österreich und die geistige Freiheit. (Österr. Volkszeitung, 2. Dez.)
Zur religiösen Zeitlage. Nr. 70.
Wahrnehmung und Vorstellung. Nr. 94.
Ein Osterspaziergang. Nr. 98.
Was heißt Bildung? Nr. 81.
Rede zur Feier des 40jährigen Jubiläums des Reichsvolksschulgesetzes. Nr. 93.
Die Heranbildung der Lehramtskandidaten für philosophische Propädeutik. Nr. 85.
Wissenschaft und Religion. Nr. 67.
Darwins Bedeutung für die Philosophie. Nr. 31.

1910

Warum beteilige ich mich an der Volksbildungsarbeit? („Volksbildung", Nr. 8.)
Was uns not tut. („Neues Leben", Jahrg. V, Nr. I, 1. Juli.)
Denk- und Glaubensfreiheit. Nr. 69.
Die Kirchenaustrittsbewegung und was aus ihr folgt. Nr. 79.

1911

Max Stirner und L. Feuerbach. Nr. 23.
Trennung von Staat und Kirche. Nr. 78.
Aus der Werkstätte der Philosophie. Nr. 1.
Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit. Akademische Festrede. Nr. 46.
Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart. Rede auf dem Hamburger Monistenkongreß. Leipzig bei Kröner.

1912

Geschichte der Ethik. 2. Aufl., Bd. II. Stuttgart bei Cotta.
B. Carneri. Nr. 39.

Einleitung zu Rousseaus Briefe an Christophe de Beaumont, Erzbischof von Paris. Nr. 5.

Der Kampf zwischen Glauben und Wissen in der Gegenwart. Nr. 68.

Laurenz Müllner. (Rektoratsbericht, Wien 1912/13.)

1913

Das Problem des Moralunterrichts. Nr. 64.

Die Lehrbarkeit der Moral. Nr. 65.

David Hume und sein neuester Darsteller. (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philosophie, Juli.)

Zur Frage der Kinderkommunion. („Freie Schule".)

Geist und Gedächtnis. Nr. 95.

1813—2013. Ein Programm. Nr. 80.

Ostwald als Philosoph. Nr. 42.

1914

Gerhart Hauptmanns „Festspiel". Ein Gespräch. Nr. 92.

Vom wahren und vom falschen Idealismus. Leipzig bei Kröner.

Namenregister zum II. Band

S.

T.

U.

V.

W.

Z.



Anzeigen des
Cotta'schen Verlages





